COLECȚIA PANOPTICON

Michel Foucault

GUVERNAREA DE SINE ȘI GUVERNAREA CELORLALȚI

Cel sărac, cel nefericit, cel slab, cel care nu are decît lacrimile ... atunci cînd este victima unei injustiții, ce poate să facă cel lipsit de putere? Nu poate să facă decît un singur lucru: să se întoarcă împotriva celui puternic. Şi în mod public, în fața tuturor, la lumina zilei, în fața acelei lumini care îi luminează pe toți, el i se adresează potentatului şi îi spune ce nedreptate a comis. Iar în acest discurs al nedreptății proclamate de către cel slab împotriva celui puternic există şi un anumit mod de a-ți evidenția propriul drept, ca mod de a-l sfida pe cel puternic şi de a-l pune, într-o anumită măsură, în duel, în confruntare, de a-l face să înfrunte adevărul propriei nedreptăți... Or, acest discurs al nedreptății, acest discurs care atrage atenția asupra nedreptății comise de către cel puternic prin gura celui slab – ei bine, acest discurs are un nume. Discursul prin care cel slab, cel lipsit de putere, în ciuda slăbiciunii sale, îşi asumă riscul de a-i reproşa celui puternic nedreptatea pe care acesta a comis-o, acest discurs se numeşte, tocmai, *parrêsia*.

COLECȚIA PANOPTICON

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2013

MICHEL FOUCAULT

GUVERNAREA DE SINE ȘI GUVERNAREA CELORLALȚI

CURSURI ȚINUTE LA COLLÈGE DE FRANCE
(1982–1983)

Ediție îngrijită de
FRÉDÉRIC GROS
sub îndrumarea lui
François Ewald și Alessandro Fontana

Traducere de
BOGDAN GHIU

Idea Design & Print
Editură.
Cluj
2013

Michel Foucault: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris
© Gallimard-Le Seuil, collection "Hautes études", 2008

© Idea Design & Print, Editură, 2009, pentru această ediție.

www.ideaeditura.ro

Această carte, publicată în cadrul Programului de sprijin pentru publicare "Nicolae Iorga", a beneficiat de susținerea Institutului Francez din România.

INSTITUT FRANÇAIS
ROUMANIE

Traducerea acestei cărți a fost realizată grație unei burse acordate de Centrul Național al Cărții, Paris

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Focault, Michel
Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți: cursuri ținute la Collège de France (1982–1983) / Michel Focault; trad.: Bogdan Ghiu. - Cluj-Napoca: Idea Design & Print, 2013
Index
ISBN 978-606-8265-19-3
I. Ghiu, Bogdan (trad.)
1

REDACTOR DE COLECȚIE
Ovidiu Țichindeleanu

TEHNOREDACTOR
Lenke Janitsek

COPERTĂ, CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

AVERTISMENT

Michel Foucault a predat la Collège de France din ianuarie 1971 pînă la moarte, în iunie 1984 – cu excepţia anului 1977, cînd a beneficiat de un an sabatic. Titulatura catedrei sale era: *Istoria sistemelor de gîndire*.

Această catedră a fost creată la 30 noiembrie 1969, la propunerea lui Jules Vuillemin, de către adunarea generală a profesorilor de la Collège de France, în locul catedrei de *Istoria gîndirii filosofice,* al cărei titular fusese, pînă la sfîrşitul vieţii sale, Jean Hippolyte. Aceeaşi adunare l-a ales pe Michel Foucault, la 12 aprilie 1970, titular al noii catedre.[1] Foucault avea, în acel moment, 43 de ani.

Cursul inaugural a fost rostit de către Michel Foucault la 2 decembrie 1970.[2]

Activitatea didactică la Collège de France se supune unor reguli aparte. Profesorii sînt obligaţi să predea 26 de ore de curs pe an (cel mult jumătate putînd avea formă de seminarii)[3]. Ei trebuie să expună în fiecare an o cercetare originală, care să-i oblige să-şi reînnoiască de fiecare dată conţinutul cursului. Asistenţa la cursuri şi seminarii este total liberă; nu presupune nici înscriere şi nici diplomă. Dar nici profesorul nu eliberează vreun fel de atestat.[4] În vocabularul de la Collège de France, se spune că profesorii nu au studenţi, ci auditori.

Cursurile lui Michel Foucault se ţineau în fiecare zi de miercuri, de la începutul lunii ianuarie pînă la sfîrşitul lunii martie. Asistenţa, deosebit de numeroasă, alcătuită din studenţi, profesori, cercetători, curioşi, printre care şi foarte mulţi străini, mobiliza două amfiteatre ale Colegiului. Michel Foucault s-a plîns deseori de distanţa care se crea între el şi "publicul" său şi de gradul foarte scăzut de comunicare pe care îl îngăduia forma cursului.[5] Visa la un seminar care să fie

---

1. Michel Foucault îşi încheiase placheta pe care o redactase pentru candidatura sa cu următoarea formulă: "Ar trebui să se întreprindă istoria sistemelor de gîndire" ("Titres et travaux", in *Dits et Écrits. 1954–1988,* ed. D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol; cf. vol. I, p. 846).

2. Ea va fi publicată de editura Gallimard în martie 1971 sub titlul *Ordinea discursului* [trad. de C. Tudor, Bucureşti, Eurosong & Books, 1998].

3. Ceea ce Michel Foucault a făcut pînă la începutul anilor '80.

4. În cadrul instituţiei Collège de France.

5. În 1976, în speranţa – zadarnică – de a diminua asistenţa, Michel Foucault a schim-

locul unei adevărate munci colective. A făcut mai multe încercări în acest sens. În ultimii ani, la sfîrşitul cursului, consacra un timp considerabil pentru a răspunde la întrebările auditorilor.

Iată cum reda, în 1975, un jurnalist de la *Le Nouvel Observateur,* Gérard Petitjean, atmosfera acestor cursuri: "Cînd Foucault intră în arenă, rapid, repezit, asemeni cuiva care se aruncă în apă, el păşeşte peste trupuri pentru a ajunge pînă la scaun, împinge casetofoanele pentru a putea să-şi aşeze hîrtiile, îşi scoate haina, aprinde o lampă şi demarează cu o sută la oră. Voce puternică, eficace, amplificată de difuzoare, singura concesie făcută modernismului într-o sală abia iluminată de nişte lămpi din stuc. Există trei sute de locuri şi cinci sute de persoane înghesuite, care ocupă toate spaţiile libere [...] Niciun efect oratoric. Totul e clar şi teribil de eficace. Nici o concesie făcută improvizaţiei. Foucault dispune de douăsprezece ore pe an pentru a explica, sub forma unor cursuri publice, direcţia cercetărilor sale din anul care s-a scurs. Şi atunci concentrează la maximum şi umple marginile asemeni autorilor de scrisori care, cînd au ajuns la capătul foii, mai au încă multe de spus. Ora 19:15. Foucault se opreşte. Studenţii se precipită spre catedră. Dar nu ca să-i vorbească, ci ca să oprească casetofoanele. Nicio întrebare. În mijlocul vacarmului, Foucault e singur". Iar Foucault comentează: "Ar trebui să putem discuta cele propuse de mine. Uneori, cînd cursul nu a fost bun, ar fi de ajuns o nimica toată, o simplă întrebare pentru a redresa totul. Dar întrebarea aceasta nu vine niciodată. În Franţa, efectul de grup face ca orice discuţie adevărată să fie imposibilă. Şi cum nu există niciun canal de comunicare în sens invers, cursul se teatralizează. Am o relaţie de actor sau de acrobat cu oamenii care se află în sală. Şi, cînd am terminat de vorbit, o senzaţie de singurătate totală..."[6]

Michel Foucault îşi aborda cursurile ca un cercetător: explorări în vederea unei cărţi viitoare, defrişare, totodată, a unor cîmpuri de pro-

---

bat ora cursului, de la 17,45 după-amiaza la 9 dimineaţa. Cf. începutul primului curs (7 ianuarie 1976), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976,* éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M, Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997 {*"Trebuie să apărăm societatea". Cursuri ţinute la Collège de France. 1976,* ediţie îngrijită, sub coordonarea lui F. Ewald şi a lui A. Fontana, de M. Bertani şi A. Fontana, trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Univers, 2000}.

6. Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur,* 7 aprilie 1975.

blematizare, care erau formulate mai curînd ca o invitație lansată eventualilor cercetători. Tocmai de aceea cursurile sale la Collège de France nu-i dublează cărțile publicate. Nu constituie o schiță a lor, chiar dacă pot să existe teme comune între cărți și cursuri. Acestea din urmă au propriul lor statut. Țin de un regim discursiv specific în ansamblul "actelor filosofice" săvîrșite de către Michel Foucault. În ele, acesta desfășoară în special programul unei genealogii a raporturilor cunoaștere/putere, în funcție de care, de la începutul anilor '70, el își va gîndi, de altfel, întreaga activitate – în opoziție cu acela al unei arheologii a formațiunilor discursive care o dominase pînă atunci.[7]

Cursurile jucau și o funcție în cadrul actualității. Auditoriul care le frecventa nu era captivat doar de povestea care se construia de la o săptămînă la alta, nu era sedus doar de rigoarea expunerii, ci găsea în ele și o lumină aruncată asupra actualității. Arta lui Michel Foucault consta în a parcurge diagonal actualitatea prin intermediul istoriei. Putea să vorbească despre Nietzsche sau Aristotel, despre expertiza psihiatrică în secolul al XIX-lea sau despre pastoratul creștin, dar auditoriul beneficia întotdeauna de o lumină asupra prezentului și evenimentelor cu care era contemporan. Forța lui Michel Foucault în aceste cursuri ținea tocmai de această subtilă intersectare dintre o erudiție savantă, un angajament personal și un travaliu asupra evenimentului.

*

Anii '70 fiind martorii dezvoltării și perfecționării așa-numitelor casetofoane, catedra de la care preda Michel Foucault a fost repede invadată de astfel de aparate. Cursurile (și unele dintre seminarii) au putut fi, astfel, conservate.

Prezenta ediție are la bază discursul rostit în mod public de către Michel Foucault. Oferă o transcriere cît mai literală cu putință a lui.[8] Ne-ar fi plăcut să îl putem reda ca atare. Însă trecerea de la oral la scris impune o intervenție a editorului: este nevoie să se introducă cel puțin o punctuație și să fie decupate niște paragrafe. Principiul urmat

7. Cf., în special, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et Écrits*, II, p. 137 {trad. de B. Ghiu: "Nietzsche, genealogia, istoria", *in*. M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, conferințe (1963–1984)*, ed. C. Mihali, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001}.

8. Au fost utilizate mai cu seamă înregistrările realizate de Gérard Burlet și de Jacques Lagrange, depuse la Collège de France și la IMEC.

a fost acela al unei permanente menţineri cît mai aproape de curs, aşa cum a fost el efectiv rostit.

Atunci cînd ni s-a părut absolut obligatoriu, reluările şi repetiţiile au fost suprimate, frazele întrerupte au fost restabilite, iar construcţiile incorecte, îndreptate.

Punctele de suspensie semnalează faptul că înregistrarea este inaudibilă. Cînd fraza este obscură, apare, între croşete, o integrare conjecturală sau un adaus.

Un asterisc în subsolul paginii indică variantele semnificative din notele de care se folosea Michel Foucault în raport cu ceea ce a fost rostit.

Citatele au fost verificate, iar referinţele textelor utilizate au fost, de asemenea, semnalate. Aparatul critic se mărgineşte să elucideze punctele neclare, să expliciteze anumite aluzii şi să precizeze punctele critice.

Pentru facilitarea lecturii, fiecare curs a fost precedat de un scurt sumar în care sînt indicate principalele lui articulaţii.

Textul cursului este urmat de rezumatul acestuia publicat în *Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault redacta, în general, aceste rezumate în luna iunie, la ceva timp, aşadar, după încheierea cursului. Era, pentru el, un prilej de a desprinde, retrospectiv, intenţia şi obiectivele cursului. Acest rezumat reprezintă cea mai bună prezentare a acestuia.

Fiecare volum se încheie cu o "situaţie {situare} a cursului", de care responsabil este editorul cursului respectiv: este vorba de a-i oferi cititorului elemente contextuale de ordin biografic, ideologic şi politic, reaşezînd cursul în interiorul operei publicate şi oferind indicaţii privitoare la locul pe care el îl ocupă în cadrul corpusului utilizat, în intenţia de a-i uşura înţelegerea şi de a evita neînţelegerile care s-ar putea crea ca urmare a uitării circumstanţelor în care fiece curs în parte a fost elaborat şi rostit.

Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi, curs ţinut în 1983, este editat de către Frédéric Gros.

*

Prin această ediţie a cursurilor de la Collège de France, un nou versant al "operei" lui Michel Foucault devine public.

Nu este, propriu-zis, vorba de nişte texte inedite, dat fiind că ediţia de faţă reproduce discursul rostit public de către Michel Foucault, lăsîndu-se deoparte suportul scris utilizat de el şi care, uneori, putea fi extrem de elaborat. Daniel Defert, care deţine notele lui Michel Foucault, le-a permis editorilor să le consulte. Îi aducem, pe această cale, cele mai calde mulţumiri ale noastre.

Prezenta ediţie a cursurilor de la Collège de France a fost autorizată de către moştenitorii lui Michel Foucault, care au dorit să satisfacă, în felul acesta, marea cerere cărora aceste cursuri le făceau de mai multă vreme obiectul, atît în Franţa, cît şi în străinătate. Şi aceasta în nişte condiţii incontestabile de seriozitate. Editorii s-au străduit să fie la înălţimea încrederii ce le-a fost acordată.[9]

François Ewald şi Alessandro Fontana

9. {Toate intervenţiile traducătorului (precizări, adaosuri, explicitări etc.), ca şi toate notele de subsol ale acestuia sînt semnalate prin introducerea lor între acolade, fără precizări suplimentare. În ceea ce priveşte anumite nume eline de persoane (ex. Apolo, Eteocle, Polinice sau Tucidide), am ţinut să semnalez atît versiunile (fonetice) impuse de tradiţia traducerilor literare româneşti, cît şi pe cele propuse de către ediţiile ştiinţifice, filologice (ex. Apollo, Apollon; Eteocles, Eteokles; Polinike, Polineikes; Thucydides). De asemenea, mi-am permis apropierea de limba română a unui termen-concept central precum acela de *parrhesia* prin declinarea şi derivarea lui (ex. perrhesiei, perrhesiastic, parrhesiast).}

Cursuri
1982–1983

Cursul din 5 ianuarie 1983

Prima oră

Observații privitoare la metodă. – Analiză a textului lui Kant intitulat "Ce sînt Luminile?" – Condiții de publicare: revistele. – Întîlnire între Aufklärung *creştină şi* Haskala *iudaică: libertatea de conştiință. – Filosofie şi actualitate. – Problema Revoluției. – Cele două posterități critice.*

Aş vrea să vă spun, mai întîi, cît de impresionat sînt de prezența voastră fidelă. Aş vrea, de asemenea, să vă spun că uneori este destul de greu să ții un curs aşa, fără a avea posibilitatea unor reveniri, a unor discuții, fără a putea să şti nici dacă ceea ce spui întîlneşte, la cei care lucrează, care scriu teze, licențe, anumite ecouri, dacă lucrurile pe care le spui le oferă posibilități de reflecție, de lucru. Ştiți, pe de altă parte, că, în această instituție în care regulamentele sînt extrem de liberale, nu ai dreptul să ții seminarii închise, rezervate exclusiv cîtorva auditori. Nu voi face, prin urmare, aşa ceva anul acesta. Ceea ce aş vrea totuşi, nu atît pentru voi, cît, egoist, pentru mine, este să pot să mă întîlnesc, *Off-Broadway* prin urmare, în afara cursului, cu aceia dintre dumneavoastră care ar putea, eventual, să discute despre subiectele pe care le voi trata anul acesta sau despre cele pe care mi s-a întîmplat să le tratez în alte părți şi [mai] înainte. Atunci, înainte de a putea să organizăm acest mic grup sau, în orice caz, aceste mici întîlniri informale şi exterioare cursului ca atare şi instituției propriu-zise, putem, de ce nu, să aşteptăm să treacă unul sau două cursuri. Şi fie săptămîna viitoare, fie peste două săptămîni, vă voi propune o dată şi un loc {de întîlnire}. Din păcate, nu vreau să adresez tuturor această propunere, deoarece n-am face decît să revenim la situație [de față]. Dar pe aceia dintre dumneavoastră, încă o dată, care, desfăşurînd o lucrare precisă în cadru universitar, ar vrea să aibă posibilități de discuție, îi voi întreba dacă vor să ne întîlnim într-un loc pe care vi-l voi propune. Încă o dată, nu există nicio exclusivitate împotriva publicului general ca profil, care are în mod absolut dreptul, ca orice cetățean francez, să beneficieze, dacă se poate spune aşa, de lecțiile care se predau aici.

Acestea fiind spuse, cursul de anul acesta cred că va fi un pic dezlinat şi împrăştiat. Aş vrea să reiau unele dintre temele pe care mi s-a întîmplat să le intersectez sau să le amintesc în ultimii ani, aş spune chiar în ultimii zece sau chiar doisprezece ani în care am predat aici.

în al doilea rînd, matricile normative în materie de comportamente pentru indivizi; şi, în sfîrşit, nişte moduri virtuale de existenţă pentru nişte subiecţi posibili. Aceste trei elemente – formele unei cunoaşteri posibile, matricile normative în materie de comportament şi modurile virtuale de existenţă pentru nişte subiecţi posibili –, aceste trei lucruri sau, mai curînd, articularea acestor trei lucruri este ceea ce putem, cred eu, să numim "focare de experienţă".

În orice caz, aceasta e perspectiva din care am încercat să analizez, cu mult timp în urmă, ceva precum nebunia[2], nebunia nefiind privită cîtuşi de puţin, de către mine, ca un obiect invariant de-a lungul istoriei, asupra căruia s-ar fi exercitat un anumit număr de sisteme de reprezentare, cu funcţii şi cu valori reprezentative variabile. Pentru mine, această istorie a nebuniei nu însemna, însă, nici un mod de a analiza atitudinea pe care vom fi putut s-o avem, de-a lungul secolelor sau la un moment dat, faţă de nebunie. Ci o încercare de a studia nebunia ca experienţă în interiorul culturii noastre, de a surprinde nebunia, mai întîi, ca un punct pornind de la care se formau o serie de cunoaşteri mai mult sau mai puţin eterogene, şi ale cărei forme de dezvoltare trebuiau analizate: nebunia ca matrice a unor cunoştinţe, a unor moduri de cunoaştere care pot fi de tip propriu-zis medical, de tip, de asemenea, specific psihiatric sau de tip psihologic, sociologic etc. În al doilea rînd, nebunia, în măsura în care este {privită ca} o formă de cunoaştere, era {privită}, totodată, şi {ca} un ansamblu de norme, norme care permiteau decuparea nebuniei ca fenomen de deviaţă în interiorul unei societăţi, şi, în acelaşi timp, norme de comportament ale indivizilor în raport cu acest fenomen al nebuniei şi în raport cu nebunul, comportament atît al indivizilor normali, cît şi al medicilor, al personalului psihiatric etc. În sfîrşit, în al treilea rînd: {o încercare de} a studia nebunia în măsura în care experienţa nebuniei defineşte constituirea unui anumit mod de a fi al subiectului normal, faţă de subiectul nebun şi prin raportare la acesta. Aceste sînt cele trei aspecte, cele trei dimensiuni ale experienţei nebuniei (formă de cunoaştere, matrice de comportamente, constituire de moduri de a fi ale subiectului) pe care, cu mai mult sau mai puţin succes şi cu mai mică sau mai mare eficacitate, am încercat să le leg laolaltă.

Şi să spunem că, apoi, lucrul pe care am încercat să-l fac a fost să studiez pe rînd fiecare dintre aceste trei axe, pentru a vedea care tre-

2. M. Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică,* trad. de Mircea Vasilescu, Bucureşti, Humanitas, 1996 {*Histoire de la folie à l'âge classique,* Paris, Plon, 1961 (1972 pentru ediţia Gallimard)}.

buia să fie forma de reelaborare ce trebuie operată în ceea ce priveşte metodele şi conceptele de analiză din clipa în care vrei să studieze aceste lucruri, aceste axe, în primul rînd ca pe nişte dimensiuni ale unei experienţe şi, în al doilea rînd, în măsura în care {aceste lucruri, aceste axe} trebuiau să fie legate unele de altele.

Să studiez mai întîi axa formării cunoaşterilor este ceea ce am încercat să fac în special în ceea ce priveşte ştiinţele empirice din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, de exemplu istoria naturală, gramatica generală, economia etc., care nu constituiau pentru mine decît un exemplu pentru analiza formării cunoaşterilor.[3] Şi aici, mi s-a părut că dacă vrem să studiem efectiv experienţa ca matrice pentru formarea cunoaşterilor, trebuie să încercăm nu să analizăm dezvoltarea sau progresul cunoştinţelor, ci să reperăm care sînt practicile discursive care pot să constituie matrici ale unor cunoştinţe posibile, să studiem în aceste practici discursive regulile, jocurile adevăratului şi falsului, şi, în mare, dacă vreţi, formele de veridicţiune. Pe scurt, era vorba de a deplasa axa istoriei cunoaşterii *{connaissance}* spre analiza cunoaşterilor *{savoirs}*, a practicilor discursive care organizează şi constituie elementul matricial al acestor cunoaşteri, şi de a studia aceste practici discursive ca pe nişte forme reglate de veridicţiune. De la cunoaştere *{connaissance}* la cunoştinţe *{savoir},* de la cunoştinţe la practicile discursive şi la regulile de veridicţiune, iată care e deplasarea pe care am încercat s-o fac o vreme.

În al doilea rînd, a fost vorba de a analiza, apoi, să spunem, matricile normative ale comportamentului. Iar aici, deplasarea a constat nu în a analiza Puterea cu "P" mare, şi nici măcar instituţiile de putere sau formele generale ori instituţionale de dominaţie, ci în a studia tehnicile şi procedurile prin care noi încercăm să conducem conduita celorlalţi. Am încercat, altfel spus, să pun problema normei de comportament în nişte termeni, în primul rînd, de putere, de putere care este exercitată, şi [să] analizez această putere care este exercitată ca pe un cîmp de proceduri de guvernare. De data aceasta, deplasarea a constat în a trece de la analiza normei la [aceea] a modurilor de exercitare a puterii; şi de la analiza modului de exercitare a puterii la procedurile, să zicem, de guvernamentalitate. Iar aici, exemplul asupra căruia m-am oprit a fost acela al criminalităţii şi al disciplinelor.[4]

---

3. M. Foucault, *Cuvintele şi lucrurile,* trad. de B. Ghiu şi M. Vasilescu, Bucureşti, Univers, 1996 (reed. Bucureşti, RAO, 2008) {*Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard, 1966}.

4. M. Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi,* trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Humanitas, 1997 (reed. Piteşti, Paralela 45, 2005) {*Surveiller et punir,* Paris, Gallimard, 1975}; des-

În sfîrşit, în al treilea rînd, era vorba de a analiza axa de constituire a modului de a fi al subiectului. Iar aici, deplasarea a constat în a aceea că, în loc să mă raportez la o teorie a subiectului, mi s-a părut că trebuie să încerc să analizez, mai curînd, diferitele forme prin care individul este adus, condus, făcut să se constituie el însuşi ca subiect. Şi, luînd ca exemplu comportamentul sexual şi istoria moralei sexuale[5], am încercat să văd cum şi prin ce forme concrete de raportare la sine ajunge individul să se constituie ca subiect moral al propriei sale conduite sexuale. Altfel spus, era vorba, şi aici, de a opera o deplasare, de la problema subiectului la analiza formelor de subiectivare, şi de a analiza aceste forme de subiectivare prin intermediul tehnicilor/tehnologiilor raportării la sine sau, dacă vreţi, prin intermediul a ceea ce putem numi pragmatica sinelui *{la pragmatique de soi}*.

A înlocui istoria cunoaşterilor cu analiza istorică a formelor de veridicţiune, a înlocui istoria dominaţiilor cu analiza istorică a procedurilor de guvernamèntalitate, a înlocui teoria subiectului sau istoria subiectivităţii cu analiza istorică a pragmaticii sinelui şi a formelor pe care le-a îmbrăcat ea, iată diferitele căi de acces pe care le-am adoptat pentru a încerca să circumscriu, cît de cît, posibilitatea unei istorii a ceea ce am putea numi "experienţele". Experienţa nebuniei, experienţa bolii, experienţa criminalităţii şi experienţa sexualităţii, tot atîtea focare de experienţă importante, cred eu, în cultura noastră. Iată aşadar, dacă vreţi, parcursul pe care am încercat să-l urmez şi pe care trebuia, cît mai onest, să încerc să vi-l reconstitui, fie şi doar pentru a vedea cum stăm, unde sîntem. Dar ştiaţi deja asta.*

---

pre guvernamentalitate, cf. M. Foucault, *Securitate, teritoriu, populaţie. Cursuri ţinute la Collège de France* (1977–1978), trad. de Nicolae Ionel, Cluj, Idea Design & Print, 2009 {*Sécurité, Territoire, Population,* éd. M. Senellart, Paris, Gallimard–Le Seuil, 2004}.

5. Cf. volumele II şi III din *Istoria sexualităţii,* trad. de Beatrice Stanciu şi Alexandru Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1996 *(Practicarea plăcerilor, Preocuparea de sine)* {*Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs, Le Souci de soi),* Paris, Gallimard, 1984}.

* Manuscrisul conţine aici o întreagă dezvoltare pe care Foucault nu o reia în expunerea sa orală:

"Ce sens se cuvine să dăm acestei întreprinderi?

Mai ales aspectele ei «negative», negativiste sînt cele care apar la o primă privire. Un negativism istoricizant, de vreme ce este vorba de a înlocui o teorie a cunoaşterii, a puterii şi a subiectului cu analiza unor practici istorice determinate. Un negativism nominalist, de vreme ce este vorba de a înlocui nişte universalii precum nebunia, crima sau sexualitatea cu analiza unor experienţe care constituie nişte forme istorice singulare. Un negativism cu tendinţă nihilistă, dacă prin asta înţelegem o formă de reflecţie care, în loc să corelese nişte practici cu nişte sisteme de valori care să permită măsurarea lor, înscrie aceste sisteme de valori în jocul unor practici arbitrare, chiar dacă inteligibile.

Aceste trei dimensiuni fiind supuse, ceva mai pe îndelete, explorării, s-a întîmplat, bineînțeles, ca pe parcursul fiecăreia dintre aceste explorări, pe care le sistematizez oarecum arbitrar din moment că le reparcurg după ce au fost efectuate, să existe un anumit număr de lucruri care au căzut, pe care le-am lăsat deoparte şi care, în acelaşi timp, mi se păreau interesante, punînd, poate, noi probleme. Tocmai o astfel de re-parcurgere a drumurilor deja parcurse este, oarecum, ceea ce aş vrea să fac anul acesta, reluînd un anumit număr de puncte: de exemplu, ceea ce vă spuneam anul trecut în legătură cu *parrhesia,* cu discursul adevărat în ordinea politicii*. După părerea mea, acest studiu ne-ar permite să vedem, să precizăm ceva mai mult, pe de o parte, problema raporturilor dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalți, şi chiar geneza, genealogia, dacă nu a discursului politic în general, al cărui obiect îl constituie în principal guvernarea de către Principe, măcar a unei anumite forme de discurs politic [care ar avea

---

Față de aceste obiecții sau, la drept vorbind, a acestor «reproşuri», trebuie să avem o atitudine cît se poate de fermă. Căci este vorba de nişte «reproşuri», adică de nişte obiecții de aşa natură încît, dacă te aperi de ele, subscrii fatalmente la ce susțin ele. Sub aceste diferite obiecții/reproşuri, se presupune şi se impune un fel de contract implicit al deciziei teoretice, contract la capătul căruia istoricismul, nominalismul şi nihilismul ajung să fie descalificate din capul locului: nimeni neavînd curajul să se declare ca atare, capcana constînd în a nu putea să faci altceva decît să accepți o provocare, adică să subscrii...

Or, ceea ce frapează este, în primul rînd, bineînțeles, faptul că istoricismul, nominalismul şi nihilismul au fost de foarte multă vreme prezentate, întotdeauna, ca nişte obiecții, şi, mai ales, faptul că forma discursului e de aşa natură încît nici măcar n-au fost examinate datele.

1. Care este problema istoricismului: care au fost efectele şi în ce pot să constea efectele analizei istorice în cîmpul gîndirii istorice?
2. Care este problema nominalismului: care au fost efectele acestor critici nominalistre în analiza culturilor, a cunoaşterilor, a instituțiilor, a structurilor politice?
3. Care este problema nihilismului: care au fost şi care pot să fie efectele nihilismului în acceptarea şi în transformarea sistemelor de valori?

Obiecțiilor care postulează descalificarea nihilismului/nominalismului/istoricismului, ar trebui să încercăm să le răspundem făcînd o analiză istoricist-nominalist-nihilistă a acestui curent. Iar prin asta vreau să spun: nu să edificăm această formă de gîndire în sistematicitatea ei universală, justificînd-o în termeni de adevăr sau de valoare morală, ci să căutăm să aflăm cum a putut acest joc critic, această formă de gîndire să se constituie şi să se dezvolte. Nu se pune problema să studiem asta anul acesta, ci doar să indicăm orizontul general".

* {Referire la M. Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981–1982),* ediție îngrijită de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald şi a lui Alessandro Fontana, trad. de Bogdan Ghiu, Iaşi, Polirom, 2004 [*L'Herménetique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982),* Paris, Le Seuil/Gallimard, 2001].}

ca] obiect guvernarea Principelui, guvernarea sufletului Principelui de către sfetnicul, de către consilierul, de către filosoful, de către pedagogul, învățătorul însărcinat să-i formeze sufletul. Discursul adevărat, discursul de adevăr adresat Principelui şi sufletului Principelui: aceasta va fi una dintre primele mele teme. Aş mai vrea, de asemenea, să reiau lucrurile pe care le-am spus, cu doi sau trei ani, cred, în urmă, referitor la arta de a guverna în secolul al XVI-lea.[6] Nu ştiu prea bine exact ce anume voi face, dar aş vrea să reiau aceste dosare care au rămas deschise. Spun "dosare", este un termen solemn, [fiind de fapt vorba de] aceste piste pe care mi s-a întîmplat să le intersectez şi să le traversez, şi pe care le-am lăsat, insuficient desenate, să treacă pe lîngă mine.

Aş vrea să încep săptămîna aceasta prin, cum să spun, nu exact un *excursus:* printr-o mică exergă. Aş vrea, cu titlu de exergă, să studiez un text care nu se va afla exact printre reperele pe care le voi alege în cea mai mare parte a timpului anul acesta. Cert este însă că el îmi pare a intersecta exact, şi a formula în nişte termeni cît se poate de apropiați, una dintre problemele importante despre care vreau să vorbesc: tocmai această relație dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalți. Şi, pe de altă parte, mi se pare nu numai că vorbeşte despre acest subiect el însuşi, ci şi că o face într-un mod de care cred – fără prea multă, [sau mai curînd] cu un pic de vanitate – că pot să mă agăț, care îmi este apropiat. Este un text oarecum emblematic, un pic fetiş pentru mine, {un text} despre care v-am vorbit deja de mai multe ori, şi pe care azi aş vrea să-l privesc ceva mai de aproape. Acest text, dacă vreți, are în acelaşi timp legătură cu lucrurile despre care vorbesc, şi aş vrea foarte mult ca modul în care vorbesc despre el să aibă o anumită legătură cu el. Acest text este, bineînțeles, cel al lui Kant, "Ce sînt Luminile?".

Acest text, aşa cum ştiți, a fost scris de către Kant în septembrie 1784, fiind publicat în *Berlinische Monatsschrift* din decembrie 1784. Aş vrea, în legătură cu acest text, să mă opresc mai întîi, foarte pe scurt, asupra condițiilor şi datelor sale de publicare. Nu e nimic extraordinar pentru Kant în faptul de a publica un text ca acesta într-o revistă. Cunoaşteți faptul că mare parte din activitatea sa teoretică a constat în a publica articole, recenzii, intervenții într-un anumit număr de reviste. În această *Berlinische Monatsschrift* tocmai publicase, în luna precedentă, în noiembrie 1784, un text care avea să devină, într-o formă puțin dezvoltată, *Ideea unei istorii universale din punct de vede-*

6. Securitate, teritoriu, populație, ed. cit.

re cosmopolit.[7] Anul următor, în [17]85, Kant publică, în aceeaşi revistă, *Definiţia conceptului de rasă*[8]; în [17]86, publică tot aici *Conjecturi cu privire la începuturile istoriei umanei*.[9] Şi scrie, de altfel, şi în alte reviste: în *Allgemeine Literaturzeitung,* o recenzie despre cartea lui Herder[10]; în *Teutsche Merkur*, în [17]88, textul *Despre utilizarea principiilor teleologice în filosofie*[11] etc.

Dacă se impune, totuşi, să ne reţină atenţia acest loc de publicare – o revistă – este din următorul motiv. Pentru că, aşa cum veţi vedea, acest text despre *Aufklärung* pune în joc, ca pe unul dintre conceptele sale centrale, sau ca pe unul dintre ansamblurile sale de concepte, noţiunea de public, de *Publikum*. Iar prin această noţiune de *Publikum* el înţelege: în primul rînd, raportul concret, instituţional, sau, oricum, instituit, dintre scriitor (scriitorul calificat, sau, traducînd în franceză: savant, învăţat; *Gelehrter:* omul de cultură) şi cititor (cititorul privit ca individ oarecare). Şi tocmai funcţia acestui raport dintre cititor şi scriitor, tocmai analiza acestui raport – condiţiile în care acest raport poate şi trebuie să fie instituit şi dezvoltat – va constitui axa esenţială a analizei sale cu privire la *Aufklärung*. Într-un anumit sens, *Aufklärung* – noţiunea aceasta, modul în care el o analizează – nu este altceva decît tocmai explicitarea acestui raport dintre *Gelehrter* (omul de cultură, învăţatul, cărturarul *{le savant}* care scrie) şi cititorul care citeşte. Or, este cît se poate de evident că în acest raport dintre scriitor... "este evident", nu, nu este deloc evident. Ceea ce este interesant este că acest raport dintre scriitor şi cititor – asupra conţinutului acestui raport voi reveni ceva mai tîrziu, deocamdată nu fac decît să-i semnalez importanţa – nu trecea, în secolul al XVIII-lea, în primul rînd prin Universitate, asta se înţelege de la sine, nu trecea în primul rînd prin carte, ci mult mai mult prin aceste forme de exprimare, care erau în acelaşi timp nişte forme de comunitate intelectuală, constituite de revistele şi de societăţile sau academiile care publicau aceste reviste. Aceste societăţi, [aceste] academii, aceste reviste sînt cele care organizează concret raportul dintre, să zicem, competenţă şi lectură în for-

---

7. "L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique", *in* Kant, *La Philosophie de l'histoire,* trad. de S. Piobetta, Paris, Gonthier, 1947, p. 26–45.

8. *Id.*, p. 88–109 (apărut în noiembrie 1785).

9. *Id.*, p. 110–127 (apărut în ianuarie 1786).

10. Kant, "Compte rendu de l'ouvrage de Herder: 'Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité'", *id.*, p. 56–88 (recenzie publicată în ianuarie 1785 în *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*).

11. *Id.*, p. 128–162 (apărut în ianuarie–februarie 1788).

ma liberă şi universală a circulaţiei discursului scris. Şi, prin urmare, tocmai aceste reviste, aceste societăţi şi aceste academii constituie instanţa – atît de importantă, din punct de vedere istoric, în secolul al XVIII-lea, şi căreia Kant îi acordă o importanţă atît de mare în interiorul propriului său text – ce [corespunde] noţiunii de public. Publicul nu este, bineînţeles, acel public universitar care se va constitui de-a lungul secolului al XIX-lea, atunci cînd universităţile se vor reconstitui. Acest public nu este, evident, în niciun caz, nici genul de public la care ne gîndim atunci cînd se fac, în momentul de faţă, analize asupra mass-mediei. Publicul este o realitate, o realitate instituită şi desenată de însăşi existenţa acestor instituţii de felul societăţilor savante, al academiilor, al revistelor, şi de ceea ce circulă în interiorul acestui cadru. Unul dintre punctele de interes ale textului, şi motivul pentru care, în orice caz, am ţinut să menţionez că a fost publicat tocmai în acest gen de revistă, că făcea parte tocmai din genul acesta de publicaţii, este că el aşază, în chiar centrul analizei sale, tocmai noţiunea de public căreia i se adresează publicaţia. Acesta e primul motiv pentru care insist asupra contextului, asupra acestei probleme de loc şi de dată a textului.

Al doilea motiv, evident, pentru care am insistat asupra acestui loc şi a acestei date îl constituie faptul că la aceeaşi întrebare, *"Was ist Aufklärung?"* (ce este *Aufklärung,* ce sînt Luminile?), Mendelssohn răspunsese în aceeaşi revistă, în aceeaşi *Berlinische Monatsschrift,* în septembrie 1784. În realitate însă, Kant, al cărui răspuns nu este publicat decît în decembrie, nu avusese ocazia să citească răspunsul lui Mendelssohn, apărut în septembrie, adică exact în momentul cînd Kant terminase de redactat propriul text. La aceeaşi întrebare avem deci, dacă vreţi, două răspunsuri, două răspunsuri simultane sau foarte puţin decalate în timp, dar care n-au avut cunoştinţă unul de celălalt. Întîlnirea dintre aceste două texte, al lui Mendelssohn şi al lui Kant, este în mod evident interesantă. Şi nu pentru că în acel moment, sau din acel motiv, pentru a răspunde la această întrebare precisă, s-ar fi produs faimoasa întîlnire, atît de importantă pentru istoria cullturală a Europei, dintre *Aufklärung,* să spunem, filosofică, sau *Aufklärung* din mediul creştin, şi *Haskala*[12] (*Aufklärung* iudaică). Ştiţi foarte bine că, de fapt, putem

12. Despre această mişcare, cf. M. Pelli, *The Age of Haskala: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany,* Leyden, Brill, 1979; G. Scholem, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain,* trad. de B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy (col. "Diaspora"), 1978; A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study,* London, Routledge & Kegan Paul, 1973; D. Bourel, "Les réserves de Mendelssohn. Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin", *Revue internationale de philosophie,* Bruxelles, 1978, vol. 124–125, p. 309–326.

să datăm, aşa, mai mult sau mai puţin din comoditate, cu cel puţin trei decenii înainte, în jur anului 1750, să spunem 1754–1755, în momentul cînd Mendelssohn îl întîlneşte pe Lessing, întîlnirea dintre această *Aufklärung* creştină, reformată în parte, şi *Aufklärung* iudaică. *Convorbirile filosofice* ale lui Mendelssohn apar în 1755[13], cu treizeci de ani, aşadar, înainte de acest dublu răspuns la întrebarea cu privire la *Aufklärung*. Există o traducere a *Ierusalimului* lui Mendelssohn apărută recent, şi care are o prefaţă extrem de interesantă.[14] [Există un] text, pe care îl reamintesc mai mult pentru amuzament, care este foarte interesant pentru a vedea, pentru a măsura, într-o oarecare măsură, cît de mare fusese mirarea şi – nu se poate spune exact: scandalul – stupefacţia atunci cînd, în interiorul lumii culturale germane, în publicul german definit aşa cum vă spuneam adineauri, şi-a făcut, brusc, apariţia cineva care era un mic evreu cocoşat. Este vorba de scrisoarea lui Johann Wilhelm Gleim, care scria: "Autorul *Convorbirilor filosofice* [care semnase, aşadar, Moise, şi despre care se punea întrebarea dacă era cu adevărat un evreu cel care putuse să scrie aşa ceva, sau dacă nu era cumva fie Lessing însuşi, fie altcineva, şi Gleim autentifică; M. F.] este un evreu autentic, un evreu care a acumulat fără profesor cunoştinţe foarte întinse în domeniul ştiinţelor"[15]. Avem, deci, o frază care atrage atenţia că toate aceste cunoştinţe, el nu putuse să le acumuleze plecînd de la cultura sa evreiască, ci doar fără profesor, adică printr-un decalaj faţă de propria sa origine şi cultură, şi printr-un fel de inserare, de naştere imaculată în universalitatea culturii. Iar acest evreu, aşadar, "care a acumulat fără profesor cunoştinţe foarte întinse în toate ştiinţele", totuşi, "încă din tinereţe şi-a cîştigat existenţa printr-un negoţ evreiesc". Acest text datează, prin urmare, din 1755 şi marchează apariţia, [sau mai curînd] întîlnirea, conjuncţia dintre

13. Moses Mendelsohonn, *Philosophische Gespräche,* Berlin, C. F. Voss, 1755.

14. Moses Mendelsohnn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme,* trad. de D. Bourel, pr. E. Levinas, Paris, Presses d'Aujourd'hui, 1982.

15. Este vorba de o scrisoare adresată lui Johann Peter Uz pe 12 februarie 1756. Iată un fragment ceva mai amplu din această scrisoare: "Autorul dialogurilor filosofice şi a opusculului despre senzaţii nu este un evreu imaginar, ci unul cît se poate de real, încă foarte tînăr şi absolut genial care, fără profesori, a ajuns foarte departe pe tărîmul ştiinţelor, face algebră în clipele de răgaz aşa cum noi facem poezie şi, încă din tinereţe, şi-a cîştigat pîinea într-o întreprindere evreiască. E, cel puţin, ceea ce mi-a spus despre el Dl Lessing. Numele lui este Moses. Maupertuis a glumit despre el spunînd că nu-i lipseşte ca să fie un mare om decît puţin prepuţ" (citat *in* D. Bourel, *Moses Mendelssohnn. La naissance du judaïsme moderne,* Paris, Gallimard, 2004, p. 109).

Aufklärung iudaică şi *Aufklärung*, să spunem, creştină. Nuntă prudentă, aşa cum vedeţi, în care partenerul evreu, deşi este clar marcat ca fiind cineva care-şi cîştigă existenţa prin praticarea unui negoţ evreiesc, nu poate fi acceptat şi recunoscut decît cu condiţia de a fi acumulat fără profesor cunoştinţe foarte întinse în toate ştiinţele.

Să lăsăm însă această întîlnire din 1755 deoparte. Mă întorc în 1784, la cele două texte despre *Aufklärung*, al lui Mendelssohn şi al lui Kant. Importanţa acestor două texte se datorează, după părerea mea, faptului că atît unul, cît şi celălalt, atît Kant, cît şi Mendelssohn, postulează cît se poate de clar nu doar posibilitatea, nu doar dreptul, ci necesitatea unei libertăţi absolute, nu doar de conştiinţă, ci de expresie faţă de tot ce poate fi un exerciţiu al religiei privit ca un exerciţiu obligatoriu privat. Într-un text [anterior] lunilor septembrie-decembrie [17]84 în care cei doi îşi publică textele despre *Aufklärung*, Kant îi scria lui Mendelssohn referindu-se tocmai la *Ierusalimul* care abia ieşise de sub tipar, spunîndu-i: "Aţi ştiut să vă împăcaţi religia cu o libertate a conştiinţei pe care n-am fi crezut-o niciodată posibilă din partea ei [din partea religiei dumneavoastră; M. F.], şi cu care nicio altă religie nu se poate lăuda. Aţi expus, în acelaşi timp, necesitatea unei libertăţi de conştiinţă nelimitată faţă de orice religie, într-un mod atît de aprofundat şi de clar, încît şi în ceea ce ne priveşte, Biserica va trebui să se întrebe cum trebuie să-şi curețe religia de tot ce poate să oprime conştiinţa sau să apese asupra ei; ceea ce nu va putea să nu-i unească, pînă la urmă, pe oameni în ceea ce priveşte punctele esenţiale ale religiei"[16]. Elogiu, aşadar, al lui Kant la adresa lui Mendelssohn, deoarece Mendelssohn a arătat foarte bine, a subliniat foarte bine faptul că folosirea propriei lui religii nu putea să fie decît una privată, că el nu putea în niciun caz să facă nici prozelitism – Kant nu face aluzie la asta în acest text, dar Mendelssohn insistă enorm asupra acestui punct –, nici să exercite vreo autoritate faţă de această comunitate de ordin privat din interiorul societăţii. Iar această atitudine a gîndirii iudaice faţă de religia iudaică, în orice caz această atitudine a gîndirii unui evreu faţă de propria sa religie trebuie să servească {drept model}, spune Kant, pentru atitudinea pe care orice creştin ar trebui s-o aibă faţă de propria sa religie.

Al treilea motiv pentru care acest text mi se pare interesant, în afară, aşadar, de reflecţia cu privire la cîmpul a ceea ce constituie publicul, în afară de întîlnirea, în interiorul cîmpului public, dintre *Aufklärung*

16. Kant, Scrisoare din 16 august 1783, XIII, 129, trad. de J. L. Bruch, Paris, 1969, citat in *Jérusalem...*, ed. cit., p: 48.

creştină şi *Aufklärung* iudaică, îl constituie faptul că, după părerea mea – şi tocmai asupra acestui punct aş dori să insist –, în acest text îşi face apariţia un nou tip de întrebare în cîmpul reflecţiei filosofice. Fireşte, cu siguranţă nu este nici primul text din istoria filosofiei şi nici măcar singurul text al lui Kant care tematizează, să spunem, o problemă care priveşte istoria sau problema istoriei. Pentru a rămîne la Kant, ştiţi foarte bine că există, la el, texte care adresează istoriei o întrebare privitoare la origine: de pildă, textul despre conjecturile, despre ipotezele cu privire la începuturile istoriei umane[17]; sau, pînă la un anumit punct, textul despre definiţia conceptului de rasă.[18] Alte texte adresează istoriei o întrebare nu despre origine, ci, să zicem, despre încheiere, despre punctul de împlinire: este vorba, în acelaşi an 1784, de textul intitulat *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*.[19] În sfîrşit, alte texte pun problema unei finalităţi interne care ar organiza procesele istorice – procesul istoric în structura sa lăuntrică şi în finalitatea sa permanentă –, de pildă textul consacrat utilizării principiile teleologice.[20] Întrebare despre începuturi, întrebare despre încheiere şi împlinire, întrebare despre finalitate şi teleologie, toate aceste întrebări traversează, într-adevăr, analizele lui Kant cu privire la istorie. În comparaţie cu aceste texte pe care tocmai le-am amintit, mi se pare că textul despre *Aufklärung* este total diferit, deoarece nu pune, în orice caz nu direct, niciuna dintre aceste întrebări. Nici întrebarea despre origine, bineînţeles, nici, veţi vedea, în ciuda aparenţelor, vreo întrebare privitoare la încheiere, la punctul de împlinire. Nu pune decît într-un mod relativ discret, aproape lateral, problema teleologiei imanente însuşi procesului istoriei. Şi, la drept vorbind, veţi vedea că pînă şi această întrebare, el o evită.

De fapt, întrebarea care, după părerea mea, apare pentru prima dată în textele lui Kant – nu spun că singura dată, vom regăsi alt exemplu ceva mai tîrziu –, este întrebarea privitoare la prezent, întrebarea cu privire la actualitate, întrebarea: ce se întîmplă azi? Ce anume se petrece acum? Ce este acest "acum" în interiorul căruia ne aflăm şi unii, şi alţii, şi care este locul, punctul [din care] scriu? Evident, nu e pentru prima dată cînd întîlnim, în reflecţia filosofică, referiri la prezent, referiri la prezent cel puţin ca situaţie istorică determinată şi care poată să aibă valoare pentru reflecţia filosofică. La urma urmei, atunci cînd Descartes, la începutul *Discursului despre metodă,* îşi povesteşte pro-

17. Cf. *supra,* nota 9.

18. Cf. *supra,* nota 8.

19. Cf. *supra,* nota 7.

20. Cf. *supra,* nota 11.

priul parcurs şi ansamblul deciziilor filosofice pe care le-a luat, pe care le-a luat în acelaşi timp pentru el însuşi şi pentru filosofie, el se referă efectiv, într-un mod cît se poate de explicit, la ceva care poate fi considerat o situaţie istorică în ordinea cunoaşterii, a ştiinţelor, a însăşi instituirii cunoaşterii din propria sa epocă. Să spunem însă că, în genul acesta de referiri, este vorba întotdeauna – am putea găsi acelaşi lucru la Leibniz, de pildă – de a găsi, în această configuraţie desemnată ca prezentă, un motiv pentru o decizie filosofică. Nici la Descartes, nici chiar, mă gîndesc, la Leibniz, nu veţi găsi o întrebare de genul: ce este, prin urmare, anume, acest prezent căruia îi aparţin? Or, mi se pare că întrebarea la care Mendelssohn a răspuns, la care Kant răspunde – la care, de altfel, este făcut să răspundă, dat fiind că este întrebat: este vorba de o întrebare publică ce i-a fost adresată – este cu totul alta. Nu este doar: ce anume, în situaţia actuală, poate determina o decizie de ordin filosofic sau alta? Întrebarea se referă la ce anume este acest prezent. Ea are ca obiect, în primul rînd, determinarea unui anumit element al prezentului care trebuie recunoscut, distins, descifrat dintre toate celelalte. Ce anume, din prezent, e semnificativ în momentul actual pentru o reflecţie filosofică? În al doilea rînd, în întrebare şi în răspunsul pe care Kant încearcă să i-l dea, este vorba de a arăta prin ce anume acest element se dovedeşte a fi purtătorul sau expresia unui proces, a unui proces care priveşte gîndirea, cunoaşterea, filosofia. Şi, în sfîrşit, în al treilea rînd, este vorba de a arăta, în interiorul acestei reflecţii asupra acestui element al prezentului purtător al unui proces sau semnificativ pentru un proces, de a arăta prin ce anume şi în ce fel cel care vorbeşte, în calitatea sa de gînditor, de învăţat, de filosof, face parte el însuşi din acest proces. Dar lucrurile sînt încă şi mai complicate. Trebuie ca el să arate nu numai prin ce anume face parte din acest proces, ci şi în ce fel, făcînd parte din acest proces, are, în calitatea sa de învăţat, de filosof sau de gînditor, un anumit rol de jucat în acest proces în care se va regăsi, prin urmare, în acelaşi timp ca element şi ca actor.

Pe scurt, mi se pare că în textul lui Kant vedem apărînd problema prezentului ca eveniment filosofic la care participă filosoful care vorbeşte despre el. Ei bine, dacă chiar vrem să privim filosofia ca pe o practică discursivă avînd propria ei istorie, cu tot acest joc dintre întrebarea "Ce este *Aufklärung*?" şi răspunsul pe care îl va da Kant, mi se pare că vedem filosofia devenind – şi consider că nu forţez prea mult lucrurile dacă voi spune că pentru prima dată – suprafaţa de emergenţă a propriei ei actualităţi discursive, actualitate pe care ea o interoghează ca eveniment, ca pe un eveniment căreia ea trebuie să-i enunţe sensul, valoarea, singularitatea filosofică, şi în care ea trebuie să-şi afle

în acelaşi timp raţiunea de a fi şi temeiul a ceea ce enunţă. Şi prin chiar acest fapt, vedem că practica filosofică, sau mai curînd filosoful, ţinîndu-şi discursul său filosofic, nu poate evita să pună problema propriei apartenenţe la acest prezent. Altfel spus, problema care se va pune pentru el nu va mai fi doar, sau nu va mai fi deloc, aceea a apartenţei lui la o doctrină sau la o tradiţie, şi nici măcar problema apartenenţei lui la o comunitate umană în general, ci aceea a apartenenţei lui la un prezent, dacă vreţi apartenenţa lui la un anumit "noi", la un "noi" care se raportează, într-o mai mare sau mică măsură, la un ansamblu cultural caracteristic pentru propria sa actualitate. Tocmai acest "noi" trebuie să devină, sau este pe cale de a deveni, pentru filosof, obiectul propriei reflecţii. Şi prin chiar acest fapt, este afirmată imposibilitatea, pentru filosof, de a evita întrebarea cu privire la apartenenţa sa singulară, aparte, la acest "noi".

Filosofia ca suprafaţă de emergenţă a unei actualităţi, filosofia ca interogare cu privire la sensul filosofic al actualităţii căreia ea însăşi îi aparţine, filosofia ca interogare, de către filosof, a acestui "noi" din care el însuşi face parte şi prin raportare la care trebuie să se situeze, iată ce anume mi se pare a caracteriza filosofia ca discurs al modernităţii, ca discurs asupra modernităţii. Aş enunţa, dacă vreţi, lucrurile în felul următor. Evident că nu prin acest text îşi face apariţia, în cultura europeană, problema modernităţii. Cunoaşteţi foarte bine felul în care, începînd cel puţin din secolul al XVI-lea – să lăsăm restul deoparte –, pe parcursul întregului secol al XVII-lea şi la începutul celui de-al XVIII-lea, era pusă problema modernităţii. Pentru a vorbi, însă, extrem de schematic, în cultura, să zicem, clasică, problema modernităţii fusese pusă conform unei axe pe care aş numi-o longitudinală. Altfel spus, problema modernităţii era pusă ca o problemă de polaritate, ca o problemă privind polaritatea dintre Antichitate şi modernitate. Adică problema modernităţii se punea fie în termenii unei autorităţi care trebuia acceptată sau respinsă (ce autoritate trebuie să acceptăm? Ce model trebuie să urmăm? Etc.), fie sub forma, corelativă de altfel celei dintîi, a unei valorizări comparate: sînt Anticii superiori Modernilor? Ne aflăm oare într-o perioadă de decadenţă? Etc. Problemă a autorităţii care trebuie acceptată, problemă a valorizării sau a valorilor care trebuie comparate, aşa, în felul acesta, sub forma acestei polarităţi Antichitate-modernitate se punea, după părerea mea, problema modernităţii. Or, părerea mea este că odată cu Kant – şi mi se pare că acest lucru se observă foarte clar tocmai în acest text despre *Aufklärung* – îşi face apariţia, mijeşte, se schiţează un nou mod de a pune problema modernităţii, nu prin raportare longitudinală la Antici, ci

prin ceea ce am putea numi un raport sagital, sau printr-o raportare, dacă vreți, verticală a discursului la propria sa actualitate. Discursul trebuie să țină seama, să se raporteze la propria sa actualitate pentru, [în primul rînd,] a-şi afla propriul loc, în al doilea rînd pentru a enunța sensul acestei actualități şi, în al treilea rînd, pentru a desemna şi a preciza modul de acțiune, modul de efectuare pe care el îl realizează în interiorul acestei actualități. Care este actualitatea mea? Care este sensul acestei actualități? Şi ce anume determină faptul că eu vorbesc despre această actualitate? În asta constă, după părerea mea, noul mod de interogare cu privire la modernitate.

Toate acestea sînt foarte schematice. Este vorba, repet, de o pistă care ar trebui explorată ceva mai de aproape. După părerea mea, ar trebui să încercăm să facem genealogia nu atît a noțiunii de modernitate, cît a modernității ca problemă, ca întrebare. Şi, oricum, chiar dacă iau textul lui Kant ca punct de emergență al acestei probleme, al acestei întrebări, se înțelege de la sine că face el însuşi parte dintr-un proces istoric larg şi important, căruia ar trebui, tocmai, să-i măsurăm amploarea. Şi, după părerea mea, una dintre axele interesante pentru studierea secolului al XVIII-lea în general, dar mai precis pentru studierea a ceea ce numim *Aufklärung,* este tocmai faptul că *Aufklärung* şi-a spus ea însăşi *Aufklärung*. Adică faptul că avem de-a face cu un proces cultural fără doar şi poate cu totul aparte, care a devenit imediat, într-un anumit fel, conştient de el însuşi, dîndu-şi nume şi situîndu-se prin raportare la propriul trecut, la propriul viitor, la propriul prezent de asemenea, desemnînd prin însuşi acest nume de *Aufklärung* procesul, mai mult decît procesul: operațiile pe care însăşi această mişcare trebuia să le efectueze în interiorul propriului ei prezent. Căci, pînă la urmă, nu este oare *Aufklärung* prima epocă care îşi dă singură nume şi care, în loc ca doar să se auto-caracterizeze – ceea ce constituia un vechi obicei, o veche tradiție – ca o perioadă fie de decadență, fie de prosperitate, fie de măreție etc., se auto-numeşte prin intermediul unui anumit eveniment, acela de *Aufklärung,* care ține de o istorie generală a gîndirii, a rațiunii şi a cunoaşterii în interiorul căreia *Aufklärung* însăşi trebuie să-şi joace propriul rol? *Aufklärung* este o perioadă, o perioadă care îşi dă singură, ea însăşi, sieşi, nume, o perioadă care îşi formulează ea însăşi propria deviză, propriul precept, şi care enunță ce anume trebuie să facă ea însăşi, atît în raport cu istoria generală a gîndirii, a rațiunii şi a cunoaşterii, cît şi prin raportare la propriul ei prezent şi la formele de cunoaştere *{connaissance},* de ştiință *{savoir},* de ignoranță, de iluzie, pentru nişte instituții etc., în interiorul cărora ea ştie să-şi recunoască propria situație {situare} istorică. *Aufklärung*

este un nume, este un precept, este o deviză. Şi este tocmai ceea ce vom vedea în interiorul chiar al acestui text intitulat "Ce este, ce înseamnă *Aufklärung*?".

Al patrulea motiv, în sfîrşit, pentru care aş vrea să insist asupra acestui text (puteţi s-o luaţi ca un prim reper) este faptul că această întrebare a lui Kant cu privire la *Aufklärung* – care deci face parte din contextul general al înseşi acestei *Aufklärung*, adică al unui proces cultural care îşi dă singur nume, care spune el însuşi ce este şi care spune el însuşi ce are de făcut – nu a rămas localizată doar în interiorul secolului al XVIII-lea şi doar în interiorul procesului de *Aufklärung* însuşi. În această întrebare cu privire la *Aufklärung*, în această problemă a *Aufklärung*, vedem una dintre primele manifestări ale unui anumit mod de a filosofa care a avut, vreme de două secole, o foarte îndelungată istorie. Căci, pînă la urmă, mi se pare că efectiv una dintre marile funcţii ale filosofiei numite "moderne" – aceea căreia îi putem situa începuturile şi dezvoltarea la sfîrşitul extrem al secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea –, una dintre funcţiile ei esenţiale constă tocmai în a-şi pune întrebări cu privire la propria ei actualitate. Întreaga traiectorie a acestei întrebări a filosofiei interogîndu-se cu privire la propria ei actualitate ar putea fi urmărită pe parcursul secolului al XIX-lea şi începînd cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

Singurul lucru pe care aş vrea să-l subliniez acum e că această întrebare tratată de către Kant în 1784, întrebare care îi fusese pusă din afară, Kant, ei bine, nu a uitat-o. Nu a uitat-o, şi a va pune din nou, şi va încerca să răspundă din nou la ea în legătură cu alt eveniment, care şi el a fost unul dintre evenimentele care, dacă vreţi, s-au auto-referit şi n-a încetat să-şi pună întrebări cu privire la el însuşi. Iar acest eveniment este, bineînţeles, Revoluţia, Revoluţia franceză. În 1798, Kant va da, într-o anumită măsură, o continuare textului din 1784. În 1784, el punea întrebarea, sau încerca să răspundă la întrebarea care îi fusese pusă: Ce este această *Aufklärung* din care facem parte, la care sîntem părtaşi? În 1798, el răspunde la o întrebare pe care şi-o pune el însuşi. La drept vorbind, el răspunde la o întrebare pe care, bineînţeles, actualitatea i-o punea, dar pe care, cel puţin din 1784 încoace, i-o punea şi întreaga discuţie filosofică din Germania. Iar această întrebare era: Ce este Revoluţia?

Cunoaşteţi faptul că în 1794, Fichte scrisese despre Revoluţia franceză.[21] În 1798, Kant scrie despre Revoluţie un text foarte scurt care

21. J.-G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française,* trad. de J. Barni, Payot-Rivages, 1989.

face parte din *Conflictul facultăților*[22] – care este de fapt o culegere de trei disertații asupra raporturilor dintre diferitele facultăți care compun universitatea. Cea de-a doua disertație din *Conflictul facultăților* – fapt care nu trebuie uitat – privește raporturile dintre facultatea de filosofie și facultatea de drept. Kant situează partea principală a acestor raporturi conflictuale dintre filosofie și drept exact în jurul întrebării: Există un progres constant pentru specia umană? Iar în interiorul acestei întrebări, care este deci, pentru el, întrebarea esențială privitoare la raporturile dintre filosofie și drept, el face următorul raționament. În paragraful al V-lea al acestei disertații, el spune: Dacă vrem să răspundem la întrebarea "Există un progres constant pentru specia umană?", trebuie, evident, să determinăm dacă există o posibilitate a unui progres și o cauză a unui progres posibil. Dar, spune el, odată ce am stabilit că există o cauză a unui progres posibil, de fapt nu vom putea ști dacă această cauză acționează efectiv decît dacă vom degaja un anumit eveniment care să arate că respectiva cauză acționează în realitate. Pe scurt, ceea ce vrea Kant să spună este că stabilirea unei cauze nu va putea niciodată să determine decît niște efecte posibile, sau, mai exact, nu va putea să determine niciodată decît posibilitatea unor efecte. Realitatea unui efect nu va putea fi stabilită decît dacă izolăm un eveniment, un eveniment pe care vom putea să-l legăm de o cauză. Printr-un procedeu invers celui prin care analizăm structura teleologică a istoriei vom putea, așadar, să răspundem la această întrebare. Va trebui, deci, nu să urmărim urzeala teleologică care face posibil un progres, ci să izolăm, în interiorul istoriei, un eveniment care va avea, spune el, valoare de semn. Semn a ce? Semn al existenței unei cauze[23], a unei cauze permanante care, de-a lungul istoriei înseși, i-a călăuzit pe oameni pe calea progresului. Cauză constantă despre care trebuie, prin urmare, să demonstrăm că a acționat cîndva, că acționează acum, că va acționa și în viitor. Evenimentul, deci, care ne va putea îngădui să decidem dacă există progres va fi un semn, semn, spune el, *"rememorativum, demonstrativum, pronosticum"*[24], adică un semn care ne demonstrează că lucrurile au stat întotdeauna așa (semn rememorativ), un semn că într-adevăr asta se întîmplă acum (semn demonstrativ) și un semn, în fine, prognostic, care ne demonstrează că lucrurile

22. Foucault folosește aici traducerea lui S. Piobetta (*in* Kant, *La Philosophie de l'histoire,* ed. cit., p. 163–179).

23. "Trebuie, prin urmare, să căutăm un eveniment care să indice existența unei astfel de cauze" (*id.,* p. 169).

24. *Id.,* p. 170.

se vor petrece efectiv în permanență așa. Numai așa vom putea fi siguri că respectiva cauză care face posibil progresul nu a acționat doar la un moment dat, ci că ține efectiv de o tendință, că asigură efectiv o tendință generală a speciei umane în totalitatea ei de a merge în sensul progresului. Iată, prin urmare, întrebarea: există în jurul nostru vreun eveniment care să fie semnul rememorativ, demonstrativ și prognostic al unui progres permanent care antrenează specia umană în ansamblul ei? Răspunsul pe care îl dă Kant îl puteți bănui din ceea ce v-am spus deja, dar aș vrea să citesc pasajul prin care el va introduce Revoluția ca semn al acestui eveniment. La începutul paragrafului VI, el spune așa: "Să nu vă așteptați ca acest eveniment [cu valoare rememorativă, demonstrative, prognostică; M. F.] să constea în mari gesturi sau în mari nelegiuri comise de către oameni, în urma cărora ceea ce era mare în rîndul oamenilor să fie făcut să devină mic sau ceea ce era mic să fie făcut să devină mare, sau în antice și strălucitoare edificii politice care ar dispărea ca prin vrajă, în locul lor făcîndu-și apariția altele, parcă din străfundurile pămîntului. Nu; nimic din toate acestea"[25].

Două lucruri sînt de remarcat în acest pasaj. În primul rînd, bineînțeles, el face aluzie, dacă vreți, la niște forme de analiză, la [niște] referințe care sînt, care erau, în mod tradițional, avansate în dezbaterea dacă există sau nu un progres al speciei umane. Adică: căderea imperiilor, marile catastrofe prin care pînă și statele cele mai solide ajung să dispară, toate acele răsturnări ale soartei prin care ceea ce era mare devine mic, iar ceea ce era mic devine mare. El respinge toate lucrurile acestea, dar, în același timp, spune: Atenție, nu în marile evenimente trebuie să căutăm semnul rememorativ, demonstrativ și prognostic al progresului. Ci în niște evenimente care sînt aproape imperceptibile. Altfel spus, nu putem face această analiză a propriului nostru prezent din punctul de vedere al valorilor lui reprezentative fără a efectua o hermeneutică sau o descifrare care ne va permite să acordăm unor lucruri și fapte lipsite, aparent, de semnificație și de valoare semnificația și valoarea importante pe care le căutăm. Or, ce este acest eveniment care nu este, așadar, un mare eveniment? Ei bine, e Revoluția. Mă rog, Revoluția... Nu s-ar putea, totuși, spune că Revoluția nu este un eveniment zgomotos, manifest. Și nu este el oare tocmai un eveniment care răstoarnă și care face ca lucrurile mari să devină mici, iar cele mici să devină mari, abolind și înghițind chiar și structurile cele mai trainice, pare-se, ale societății și ale statelor? Dar,

25. *Ibid.*

spune Kant, nu Revoluția în ea însăşi face sens. Ceea ce face sens şi ceea ce constituie evenimentul cu valoare demonstrativă, prognostică şi rememorativă nu este drama revoluționară însăşi, nu sînt marile vitejii revoluționare, nu este gesticulația revoluționară. Semnificativ nu este decît modul în care Revoluția face spectacol, se constituie ca spectacol, modul în care ea este întîmpinată, în jurul ei înseşi, de către nişte spectatori care nu iau parte la ea, dar care se uită la ea, care asistă la ea şi care, în bine sau în rău, se lasă antrenați de către ea. Nu gesticulația revoluționară constituie progresul. Şi nu numai că, în primul rînd, nu gesticulația revoluționară constituie progresul, dar, la drept vorbind, dacă ar trebui făcută din nou, nimeni n-ar mai face încă o dată această Revoluție. Şi există, aici, un pasaj extrem de interesant: "Contează prea puțin dacă revoluția unui popor plin de spirit, pe care am văzut-o producîndu-se în zilele noastre [despre Revoluția franceză este deci vorba; M. F.], izbîndeşte sau dă greş, contează prea puțin dacă ea acumulează mizerie şi atrocități", şi dacă le acumulează în aşa măsură încît, spune el, "un om cu mintea întreagă care ar face-o din nou cu speranța de a duce la bun sfîrşit, n-ar putea să ia, totuşi, niciodată decizia de a încerce experința cu orice preț"[26]. În primul rînd deci, nu procesul revoluționar ca atare e important. Contează prea puțin dacă el reuşeşte sau dă greş, acest lucru nu are nimic de-a face cu progresul sau, măcar, cu semnul progresului pe care îl căutăm. Eşecul sau succesul Revoluției nu sînt semne ale progresului sau semne că nu există progres. Mai mult chiar, dacă cineva, cunoscînd Revoluția, ştiind cum decurge ea, ar avea în acelaşi timp posibilitatea de a cunoaşte în ce anume constă, dar şi cum poate fi ea dusă, totuşi, la bun sfîrşit, ei bine, socotind prețul necesar al acestei Revoluții, acest om cu capul pe umeri n-ar face-o. Aşadar Revoluția, ceea ce se face în interiorul Revoluției nu este important. Mai mult: a face revoluție este, cu adevărat, ceva ce nu e de făcut.

Ceea ce, în schimb, este important şi ceea ce face sens şi va constitui un semn de progres este faptul că, în jurul Revoluției, există, spune el, "o simpatie de aspirație care frizează entuziasmul"[27]. Ceea ce este, aşadar, important în cazul Revoluției nu este Revoluția ca atare, care oricum constituie o mare confuzie, ci ceea se petrece în mintea celor care nu fac Revoluția sau care, oricum, nu sînt actorii ei principali. Este felul în care se raportează ei înşişi la această Revoluție pe care nu o fac sau căreia nu-i sînt actorii esențiali. Cu adevărat semnificativ este

26. *Id.,* p. 171.

27. *Ibid.*

entuziasmul față de Revoluție. Iar acest entuziasm față de Revoluție e semnul a ce, spune Kant? E un semn, în primul rînd, al faptului că toți oamenii consideră că este dreptul tuturor să se doteze cu acea constituție politică care li se potrivește și pe care o doresc. E un semn, în al doilea rînd, al faptului că oamenii caută să se doteze cu o constituție politică care să fie de așa natură încît să evite, prin însești principiile ei, orice război ofensiv.[28] Or, tocmai asta, tocmai această mișcare în direcția unei situații de așa de natură încît oamenii să poată să se înzestreze cu ce constituție politică vor dori, o constituție politică de așa natură încît să împiedice, pe viitor, orice război ofensiv, tocmai această voință e semnificată, pentru Kant, în acest pasaj, de entuziasmul față de Revoluție. Și știm foarte bine că aceste două elemente (constituția politică aleasă după voia lor de către oameni și o constituție politică susceptibilă să evite războiul) sînt cele care constituie, în care constă procesul ca atare de *Aufklärung*, ceea ce înseamnă că, într-adevăr, Revoluția este cea care încheie, care împlinește și care continuă procesul însuși de *Aufklärung*. Și tocmai în această măsură, atît *Aufklärung*, cît și Revoluția sînt niște evenimente care nu mai pot fi uitate: "Susțin că pot să-i prezic speciei umane – chiar fără spirit profetic –, după aparențele și semnele premergătoare ale epocii noastre, că va atinge acest țel"[29], că, altfel spus, va ajunge în situația în care oamenii vor putea să se înzestreze cu ce constituție vor vrea, iar aceasta va fi o constituție care să împiedice, pe viitor, războaiele ofensive.

Semnele premergătoare ale epocii noastre ne arată, prin urmare, că omul va atinge acest țel și că, în același timp, progresele lui nu vor mai fi, din acel moment, puse sub semnul întrebării. "Într-adevăr, un astfel de fenomen în istoria umanității *nu se uită,* deoarece a dezvăluit în natura umană o predispoziție, o facultate de a progresa de așa natură încît nicio politică n-ar fi putut, cu oricît de mare subtilitate, s-o scoată la iveală din cursul anterior al evenimentelor: doar natura și libertatea, reunite în specia umană conform principiilor interne de drept, erau în măsură s-o prevestească, chiar dacă, în ceea ce privește timpul, într-un mod nedeterminat și ca pe un eveniment contingent. Dar chiar dacă scopul urmărit de acest eveniment n-ar fi încă atins astăzi, chiar dacă revoluția și reforma constituției unui popor ar da, pînă la urmă, greș, sau chiar dacă, după un anumit răstimp, totul ar reveni la loc pe vechiul făgaș (așa cum prezic azi anumiți oameni politici), această profeție filosofică nu și-ar pierde nimic din forță. – De-

28. *Ibid.*

29. *Id.,* p. 173.

oarece acest eveniment e mult prea important, mult prea intim întreţesut cu interesele umanităţii şi de o influenţă mult prea vastă asupra tuturor părţilor lumii pentru a nu trebui să fie readus în memorie popoarelor cu ocazia unor împrejurări favorabile şi reamintit cu ocazia crizei altor tentative de acest gen; deoarece într-o chestiune atît de importantă pentru specia umană, trebuie ca proiectata constituţie să atingă, în sfîrşit, la un moment dat, acea trăinicie pe care învăţătura unor experienţe repetate nu va putea să nu i-o confere în toate minţile."[30] Cred că acest pasaj este, orice s-ar spune, extrem de interesant, şi nu doar, bineînţeles, în economia gîndirii kantiene, ci şi, evident, prin faptul că se oferă ca o predicţie, ca un text profetic cu privire la sensul şi la valoarea pe care le va avea nu, repet, Revoluţia, care oricum riscă întotdeauna să revină pe vechiul făgaş, ci Revoluţia ca eveniment, ca eveniment al cărui conţinut ca atare este neimportant, dar a cărui existenţă în trecut constituie o virtualitate permanentă, constituind pentru istoria viitoare garanţia ne-uitării şi a înseşi continuităţii mersului spre progres.

Aş vrea doar să vă situez acest text al lui Kant despre *Aufklärung*. În ora următoare, vom încerca să-l citim ceva mai de aproape. Dar aş vrea să vă situez, aşadar, acest text, atît pentru contextul în care se află plasat, pentru felul în care se raportează la public, pentru felul în care se raportează la acea *Aufklärung* mendelssohniană, pentru tipul de întrebări pe care le pune şi pentru faptul că se află, într-o anumită măsură, la originea, în punctul de pornire al unei întregi dinastii de întrebări filosofice. Căci am efectiv impresia că aceste două întrebări (Ce este *Aufklärung?* şi Ce este Revoluţia?), care sînt cele două forme sub care Kant a pus întrebarea privitoare la propria sa actualitate, n-au încetat să obsedeze, dacă nu întreaga filosofia modernă cu începere din secolul al XIX-lea, măcar mare parte a acestei filosofii. Căci, pînă la urmă, *Aufklärung,* în acelaşi timp ca eveniment singular care inaugurează modernitatea europeană şi ca proces permanent care se manifestă şi se traduce în istoria raţiunii, în dezvoltarea şi instaurarea formelor de raţionalitate şi de tehnică, în autonomia şi autoritatea cunoaşterii, a ştiinţei, toate acestea, această chestiune a *Aufklärung*-ului – sau, dacă vreţi, încă o formulare: a raţiunii şi a utilizării raţiunii ca problemă istorică – a traversat, după părerea mea, întreaga gîndire filosofică de la Kant pînă azi. Cealaltă actualitate întîlnită de către Kant, Revoluţia – Revoluţia în acelaşi timp ca eveniment, ca ruptură şi bulversare a istoriei, ca eşec, şi ca eşec aproape necesar, dar avînd,

.30. *Id.,* p. 173–174.

totodată, şi o valoare, şi încă o valoare operatorie pentru istoria şi pentru progresul speciei umane –, este şi ea o mare problemă, o mare întrebare a filosofiei. Şi aş fi tentat să spun că, în fond, Kant mi se pare a fi întemeietorul ambelor tradiţii, al ambelor mari tradiţii critice între care s-a împărţit filosofia modernă.

Să spunem aşadar că, în marea sa operă critică – aceea din cele trei *Critici,* şi mai ales aceea din prima *Critică* –, Kant a pus piatra de temelie a acestei tradiţii a filosofiei critice care pune problema condiţiilor în care o cunoaştere adevărată este posibilă. Şi, pornind de aici, se poate spune că un întreg versant al filosofiei moderne, cu începere din secolul al XIX-lea, s-a prezentat, s-a dezvoltat ca analitica adevărului. Această formă de filosofie este cea pe care o vom regăsi acum sub forma filosofiei, să spunem, analitice anglo-saxone.

În interiorul filosofiei moderne şi contemporane mai există, însă, şi un alt tip de întrebare, un alt mod de interogare critică: aceea pe care o vedem apărînd tocmai prin întrebarea cu privire la *Aufklärung* şi în textul despre Revoluţie. Această altă tradiţie critică nu pune problema condiţiilor în care o cunoaştere adevărată este posibilă, ci e o tradiţie care pune întrebări de felul: ce este, în ce anume constă actualitatea? Care este cîmpul actual al experienţelor noastre? Care este cîmpul actual al experienţelor posibile? Aici nu e vorba de o analitică a adevărului, e vorba de ceva ce am putea să numim o ontologie a prezentului, o ontologie a actualităţii, o ontologie a modernităţii, o ontologie a nouă înşine.

Şi părerea mea este că alegerea filosofică cu care sîntem confruntaţi astăzi tocmai aceasta este. Trebuie să optăm fie pentru o filosofie critică care se va prezenta ca o filosofie analitică a adevărului în general, fie pentru o gîndire critică care va lua forma unei ontologii a nouă înşine, a unei ontologii a actualităţii. Şi tocmai această ultimă formă de filosofie este cea care, de la Hegel pînă la Şcoala de la Frankfurt, trecînd prin Nietzsche, Max Weber etc., a pus bazele unei forme de reflecţie la care, fireşte, mă raliez în măsura în care pot [s-o fac].*

Aste e. Atunci, dacă vreţi, luăm cinci de minute de pauză, după care voi trece la lectura ceva mai meticuloasă a acestui text despre *Aufklärung* căruia am încercat doar să-i schiţez conturul.

---

* În legătură cu Kant şi cu opusculul său, manuscrisul cursului vorbeşte de un "punct de înrădăcinare al unei anumite forme de reflecţie la care se raliază analizele pe care aş vrea să le fac".

Cursul din 5 ianuarie 1983

Ora a doua

Ideea de minorat: nici neputință naturală, nici privare autoritară de drepturi. – Ieşirea din starea de minorat şi exercitarea activității critice. – Umbra celor trei Critici. *– Dificultatea emancipării: lene şi laşitate; eşecul anunțat al eliberatorilor. – Resorturile stării de minorat: suprapunerea supunere/lipsă a raționamentului; confuzia uz privat/uz public al rațiunii. – Inflexiunile problematice ale finalului textului lui Kant.*

După cîteva observații generale pe marginea acestui text [privitor la] *Aufklärung,* aş vrea să începem analiza ceva mai precisă a cel puțin cîtorva momente importante ale acestui text. Există un întreg versant al textului care se referă, foarte precis, la probleme de legislație, şi încă de legislație religioasă, care se puneau în acel moment, în 1784, în Prusia, şi pe care le voi lăsa deoparte. Şi nu pentru că n-ar fi interesante şi chiar semnificative, dar ar trebui să intrăm într-un zonă de detalii şi de precizări istorice de care trebuie să vă mărturisesc fără înconjur că nu mă simt în stare. Vom lăsa, deci, această latură deoparte. Mă voi agăța în schimb de un anumit număr de alte puncte teoretice.

Să citim aşadar, dacă vreți, textul, cel puțin primul său paragraf: "Ce este luminarea? [*Was ist Aufklärung? {Qu'est-ce que les Lumières?,* Ce sînt Luminile?} era, aşadar, întrebarea, iar răspunsul este: Luminile sînt, luminarea este, înseamnă – M. F.] *ieşirea omului dintr-o stare de minorat, de care se face vinovat el însuşi*"[1]. Şi, în acest moment, Kant precizează cele două elemente ale definiției sale. În primul rînd, minoratul, adică "neputința de a te servi de inteligența proprie fără a fi condus de un altul". Minorat de care [omul] se face el însuşi vinovat, deoarece "cauza lui nu se află într-o lipsă a inteligenței, ci în lipsa hotărîrii şi a curajului de a te servi de ea [de propria inteligență; M. F.] fără a se lăsa condus de un altul. *Sapere aude!* Îndrăzneşte să te serveşti de propria ta inteligență! Iată deci deviza luminării {a Luminilor; *n. tr.*}"[2]. Acesta e, aşadar, primul paragraf.

Aş dori să mă opresc mai întîi asupra primului cuvînt pe care îl întîlnim în definiția Luminilor {a luminării}, iar acest prim cuvînt e "ieşire"

---

1. "Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?", *in* I. Kant, *Ideea critică şi perspectivele filosofiei moderne. Kant prin el însuşi,* ediție, trad. de Alexandru Boboc şi Liviu Stroia, Bucureşti, Paideia, 2000, p. 29.

2. *Ibid.*

(Ausgang). Iar cu privire la acest cuvînt aş vrea să fac o serie de observaţii. Să spunem deci, cît să poate de schematic, că în speculaţiile filosofice asupra istoriei, şi numai Dumnezeu ştie cît de numeroase erau ele în secolul al XVIII-lea, desemnarea momentului prezent se făcea, în general, în trei feluri posibile. Fie indicînd care e epoca lumii în care ne aflăm în momentul de faţă, o anumită epocă {*âge:* vîrstă} a lumii care s-ar distinge de celelalte printr-o caracteristică proprie sau care ar fi separată de celelalte printr-un anumit eveniment dramatic. Trăim, de pildă, într-o epocă de decandenţă, sau nu?* În al doilea rînd, desemnarea momentului prezent se putea face prin referire la un eveniment mai mult sau mai puţin iminent, ale cărui semne prevestitoare puteau fi percepute: o stare de pace perpetuă, ca altădată Împărăţia celor din urmă zile sau a treia vîrstă a lumii. Sau, în sfîrşit, momentul prezent mai putea fi definit ca un moment de tranziţie, dar ca un moment de tranziţie prin care se intră într-o stare stabilă, permanentă şi împlinită. În mare, acesta este momentul pe care îl descria, de exemplu, Vico în ultimul capitol al *Ştiinţei noi,* capitol care se intitulează "Descrierea lumii antice şi moderne a naţiunilor potrivit planului pe care-l descoperim în principiile ştiinţei de faţă"[3]. Aici, în acest ultim capitol, el reaminteşte ceea ce definise ca fiind mersul general al oricărei societăţi: aristocraţie, libertate populară, monarhie. În deschiderea acestui capitol, el reaminteşte felul în care Cartagina, Capua, Numantia nu s-au dovedit capabile să parcurgă pînă la capăt acest drum. Că numai Roma a izbutit acest lucru, mai întîi printr-un stat în care domina aristocraţia, apoi libertatea republicană pînă la Augustus, şi în sfîrşit o monarhie care s-a menţinut atît timp cît a fost capabilă să se opună cauzelor interne şi externe care distruge un astfel de stat. Ei bine, în mod asemănător, spune Vico, în clipa de faţă ne aflăm în pragul acestui sistem al unei monarhii stabile care se va menţine atît timp cît cauzele interne şi externe n-o vor distruge. "Astăzi o civilizaţie complet dezvoltată pare a se întinde pretutindeni, la toate naţiunile, întrucît un număr redus de mari monarhii guvernează această întreagă lume a popoarelor."[4] Şi el descrie Europa ca pe un fel de figură pestriţă în care există guvernări aristocratice în Nord, guvernări populare în cantoanele helvetice şi în Provinciile Unite, şi cîteva mari monarhii care oferă modelul statului spre care ne îndreptăm. "Pretutindeni însă

---

* În manuscris, Foucault citează aici, ca ilustrare a acestei perspective, *Omul politic* al lui Platon.

3. Giambattista Vico, *Ştiinţa nouă,* trad. de Nina Façon, Bucureşti, Univers, 1972.

4. *Ibid.,* p. 529.

Europa creştină străluceşte prin atîta civilizaţie încît bunurile capabile de a da fericire vieţii omeneşti se găsesc aici din belşug; şi este vorba atît de bunurile care asigură bunăstarea trupului cît şi de acelea care oferă plăceri minţii şi spiritului omenesc."[5] Or, trebuie să observăm foarte clar că ceea ce Kant desemnează ca fiind momentul de *Aufklärung* nu constituie nici o apartenenţă, nici o iminenţă, nici o împlinire, nu este nici măcar, cu adevărat, o trecere, o tranziţie de la o un stare la alta, ceea ce, de altfel, dacă e să privim ceva mai de-aproape, se reduce tot, mai mult sau mai puţin, la a defini fie o apartenenţă, fie o iminenţă, fie o împlinire. El defineşte momentul actual doar ca o *"Ausgang"*, o ieşire, mişcare prin care ne desprindem de ceva, ne despărţim de ceva, neprecizîndu-se însă cîtuşi de puţin încotro mergem.

A doua observaţie: această *Ausgang*, această ieşire, este ieşirea, spune el, a omului din starea de minorat. Or, şi aici se pune o problemă, şi anume: ce este acest om, ce este acest agent al ieşirii care e omul? Şi, cît se poate de exact, este cu adevărat vorba de un agent al ieşirii? Altfel spus, este vorba de un proces activ sau sau de unul pasiv? Atunci cînd textul spune *"der Ausgang des Menschen"*, asta poate să însemne că efectiv omul, printr-un act de decizie, se smulge din starea în care se afla. Dar poate să însemne şi că el se află prins într-un proces care îl deplasează şi care îl face să treacă de la interior la exterior, dintr-o stare în alta. Şi, apoi, nu putem să nu ne punem, evident, întrebarea ce este acest om care iese în felul acesta. Trebuie oare să înţelegem specia umană ca specie? Trebuie oare să înţelegem societatea umană ca element universal în interiorul căruia se întîlnesc diferitele raţiuni individuale? Este vorba de anumite societăţi omeneşti purtătoare ale acestor valori? Este vorba de indivizi, şi dacă da, de care anume etc.? Textul nu spune decît: "ieşirea omului".

În sfîrşit, a treia observaţie şi a treia întrebare se va referi la sfîrşitul paragrafului. Pentru că, pe de o parte, dacă ne uităm la începutul paragrafului, la începutul definiţiei, Luminile, luminarea înseamnă, aşadar, *"ieşirea omului dintr-o stare de minorat de care se face vinovat el însuşi"*. Şi ai impresia, citind acest început de paragraf, că aici Kant vorbeşte despre o mişcare, o mişcare de ieşire, o desprindere, o separare care e pe cale de a se opera şi care constituie tocmai elementul semnificativ al actualităţii noastre. Or, iată că la sfîrşitul paragrafului îşi face apariţia un cu totul alt tip de discurs. Nu mai e vorba de un discurs descriptiv, ci de un discurs prescriptiv. Kant nu mai descrie ceea ce se întîmplă, ci spune: "*Sapere aude!* Îndrăzneşte să te serveşti de propria ta inteligenţă!

5. *Ibid.*, p. 530.

Iată deviza luminării". În fine, cînd spun că e vorba de o prescripție, lucrurile sînt, de fapt, ceva mai complicate. El folosește cuvîntul *"Wahlspruch",* care înseamnă deviză, blazon. *Wahlspruch* este, într-adevăr, o maximă, un precept, un ordin pe care îl dai, pe care îl dai celorlalți, pe care ți-l dai ție însuți, dar, în același timp – și tocmai prin asta funcționează preceptul din *Wahlspruch* ca deviză și ca blazon –, și ceva prin care te identifici și care îți permite să te deosebești de ceilalți. Utilizarea unei maxime ca precept este, deci, în același timp un ordin și o marcă distinctivă. Toate aceste lucruri, așa cum vedeți, nu simplifică și nu clarifică ce anume vrea să spună Kant atunci cînd vorbește despre Lumini, despre luminare ca despre o "ieșire a omului dintr-o stare de minorat".

Acestea ar fi cîteva chestiuni de ansamblu. Să încercăm acum să pătrundem ceva mai adînc în text, și să vedem: cum poate această descriere să fie în același timp o prescripție; ce este cu acest om care trebuie să iasă; și în ce anume constă ieșirea, deoarece acestea erau cele trei probleme de care ne-am izbit imediat.

Primul punct care se cere elucidat: ce anume înțelege Kant prin această stare de minorat despre care vorbește și din care spune că omul este pe cale să iasă, și despre care spune, în același timp, și că omul trebuie să iasă, din moment ce îi ordonă omului să iasă? În primul rînd, această stare de minorat nu trebuie în niciun caz confundată cu o stare de incapacitate, de neputință naturală. Nu este ceva de felul unei copilării a umanității. Ceva mai jos în text, el folosește o expresie pe care traducătorii francezi (există două traduceri franțuzești)[6] n-au tradus-o prea bine. Este vorba de cuvîntul german *"Gängelwagen",* care desemnează acel soi de mici cărucioare care erau folosite în secolul al XVIII-lea – vă aduceți aminte, pentru a-i susține pe copii, aceștia erau introduși într-un fel de trapez pe roți, care îi ajuta să învețe, să înceapă să meargă. El spune că oamenii se află, în momentul de față, într-un fel de *Gängelwagen* (ceea ce nu este absolut deloc "targa" *{le brancard}* sau "parcul" *{le parc}*[7] despre care vorbesc traducerile {franțuzești}), [ceea ce] sugerează efectiv că omul se află într-o stare de copilărie. Dar Kant

6. Pe lîngă traducerea lui S. Piobetta pe care o folosește la acest curs, Foucault mai putea să consulte și traducerea lui J. Barni (in *Éléments de métaphysique de la doctrine de droit,* Paris, A. Durand, 1855). {Și în limba română există și o a doua traducere a acestui text, la fel de recentă, adică la fel de tîrzie: "Răspuns la întrebarea: ce este luminarea?", trad. de D. Flonta, *in* Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul (ed.), *Filosofia practică a lui Kant,* Iași, Polirom, 2000, p. 118–123.}

7. Trad. de S. Piobetta a textului lui Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", *in op. cit.,* p. 47. {Al. Boboc traduce prin "colivie", *in op. cit.,* p. 36.; D. Flonta traduce prin "ocol", *in op. cit.,* p. 119.}

spune, la începutul celui de-al doilea paragraf, că, de fapt, starea de minorat în care se află omul nu este cîtuşi de puţin o neputinţă, o incapacitate naturală, deoarece oamenii sînt, de fapt, perfect capabiii să se conducă singuri, prin propriile lor forţe. Sînt perfect capabili să se conducă singuri, şi numai un anumit lucru – care va trebui determinat: un defect, o lipsă, sau o voinţă sau o anumită formă de voinţă – îi face să nu fie capabili să se conducă singuri. Să nu confundăm, prin urmare, această stare de minorat cu ceea ce unii filosofi au numit starea naturală de copilărie a unei umanităţi care încă nu şi-a dobîndit mijloacele şi posibilităţile propriei autonomii.

În al doilea rînd, dacă în această noţiune de minorat nu este vorba de o incapacitate naturală, să fie atunci vorba de o noţiune juridică sau politico-juridică, făcînd referire la faptul că oamenii sînt privaţi, în momentul de faţă, de exercitarea legitimă a drepturilor lor, în funcţie de o anumită împrejurare, şi aceasta fie pentru că ar fi renunţat de bună voie la propriile drepturi printr-un act întemeietor şi iniţial, fie pentru că ar fi fost privaţi de aceste drepturi printr-un şiretlic sau printr-un act violent? Şi de data aceasta, însă, se impune să observăm că nu despre asta vorbeşte Kant. Iar el chiar o spune, de altfel, cît se poate de răspicat: Dacă oamenii se află în această stare de minorat, dacă se pun sub conducerea altora nu este pentru că acei alţii ar fi pus mîna pe putere sau pentru că această puterea le-ar fi fost încredinţată, printr-un act fundamental, întemeietor şi instaurator. Ci, spune el, pentru că oamenii nu sînt în stare sau nu vor să se conducă singuri, alţii apărînd şi oferindu-se, cu bunăvoinţă, să-i ia sub conducerea lor.[8] El se referă, prin urmare, la un act, sau mai curînd la o atitudine, la un mod de comportare, la o formă de voinţă care e generală, care e permanentă şi care nu creează absolut deloc un drept, ci doar un fel de stare de fapt în care, prin complezenţă şi, într-o oarecare măsură, printr-un comportament binevoitor foarte vag colorat cu şiretenie şi ingeniozitate, ei bine, unii ajung să preia conducerea asupra celorlalţi. Dar ceea ce demonstrează încă şi mai clar că nu e vorba de privarea de un drept, că nu este absolut deloc vorba de o stare de minorat juridic în care oamenii n-ar fi capabili, ar fi privaţi de facultatea de a se folosi de propriile puteri, sînt înseşi exemplele pe care Kant le dă pentru această stare de minorat: "Dacă am o carte care pentru mine reprezintă inteligenţa {care îmi ţine loc de inteligenţă}, un duhovnic {îndrumător spiritual: *directeur de conscience*} (el foloseşte termenul de *Seelsorger*) ce are pentru mine {care îmi ţine loc de} conştiinţă morală (de *Gewissen*), un medic ce apreciază {care decide}

8. I. Kant, "Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?", *in op. cit.,* p. 30.

pentru mine ce dietă să urmez etc., atunci nu mai am nevoie să mă străduiesc eu însumi"[9]. Iată care sînt, pentru el, nişte exemplificări ale stării de minorat. A-ţi lua o carte care să-ţi ţină loc de înţelegere *(Verstand),* a-ţi lua un duhovnic care să-ţi ţină loc de conştiinţă *(Gewissen),* a-ţi lua un medic care să-ţi dicteze dieta, iată ce caracterizează, ce exemplifică, ce manifestă concret faptul de a te afla într-o stare de minorat. Vedeţi foarte clar că nu este cîtuşi de puţin vorba de o stare de dependenţă naturală, vedeţi foarte clar că nu este în niciun caz vorba de o situaţie în care individul s-ar trezi privat de drepturile sale printr-o deposedare oarecare (juridică sau politică), vedeţi, de asemenea, că nu e vorba nici măcar de o formă de autoritate pe care Kant ar considera-o el însuşi ca nelegitimă. El n-a considerat niciodată nelegitim să existe cărţi şi să fie citite cărţi. Nu consideră nici măcar, fără îndoială, că a avea un duhovnic, un director de conştiinţă (un *Seelssorger*) ar fi nelegitim, şi nici, bineînţeles, a apela la un medic. Unde se situează însă, atunci, starea de dependenţă? În felul în care individul face să funcţioneze faţă de el însuşi aceste trei autorităţi: a cărţii, a directorului de conştiinţă, a medicului; [în] felul în care individul substituie propriei înţelegeri cartea pe care o face să funcţioneze în locul propriei sale înţelegeri. Este felul în care, făcînd să funcţioneze propria conştiinţă morală, el îi substituie conştiinţa morală a unui director de conştiinţă care îi spune ce trebuie să facă. Şi este, în sfîrşit, un anumit mod de a se folosi de propriile cunoştinţe tehnice despre propria viaţă în aşa fel încît să înlocuiască ceea ce poate să ştie, să decidă sau să prevadă el însuşi despre propria viaţă cu cunoştinţele pe care le are despre ea un medic.

Or, nu cred că înseamnă a suprainterpreta acest text dacă vom vedea că, [sub] aceste trei exemple aparent atît de plate şi de familiare (cartea, directorul de conştiinţă, medicul), regăsim, bineînţeles, cele trei *Critici*. Pe de o parte, problema care se pune este, într-adevăr, aceea a lui *Verstand;* în cel de-al doilea exemplu, al lui *Seelsorger,* problema este, într-adevăr, aceea a conştiinţei morale; iar în ceea ce priveşte problema medicului, se poate vedea cel puţin unul dintre nucleele ce vor constitui mai tîrziu domeniul specific al *Criticii puterii de judecare*. Trei exemple concrete, trei exemple lipsite, în mod obişnuit, de un statut filosofic, juridic sau politic ieşit din comun precum cel al cărţii, al directorului de conştiinţă şi al medicului – dar sînt cele trei *Critici*. Şi cred că se impune, aşadar, să citim această analiză a ceea ce înseamnă minorat în funcţie de cele trei *Critici* care sînt prezente, subiacente şi implicite, în text.

9. *Ibid.,* p. 30.

Şi observaţi, atunci, felul în care întreprinderea critică şi procesul de *Aufklärung* se vor completa, se vor chema şi se vor face necesare unul pe altul. Căci, într-adevăr, ce este *Critica raţiunii pure* dacă nu ceea ce ne învaţă cum să ne folosim de propria *Verstand* (de propria înţelegere) în singurul mod legitim, adică: între chiar limitele raţiunii noastre? Dar dacă de propria *Verstand* trebuie să ne folosim tocmai între limitele pe care ni le indică analitica raţiunii, ei bine, trebuie, de asemenea, şi ca propriului intelect să-i dăm în mod concret, personal, individual o utilizare autonomă, fără a ne raporta la autoritatea unei cărţi. Or, aceşti doi versanţi – versantul critic şi versantul de *Aufklärung*, dacă vreţi, ai problemei referitoare la *Verstand* (a nu te folosi de propria *Verstand* decît înăuntrul limitelor legitime, dar a te folosi în mod autonom de propria *Verstand*) –, aceste două necesităţi, aceste două obligaţii, aceste două principii îşi răspund unul altuia, şi nu doar sub forma complementarităţii (nu depăşiţi limitele, dar folosiţi-vă de ele în mod autonom), ci şi în măsura în care tocmai pentru că depăşim limitele legitime ale raţiunii ne vedem nevoiţi să facem apel la o autoritate care ne va pune, tocmai, într-o stare de minorat. A depăşi limitele critice şi a te pune sub autoritatea altcuiva sînt cei doi versanţi ai lucrului împotriva căruia Kant se ridică în *Critică* şi de care trebuie să ne elibereze însuşi procesul de *Aufklärung*. Reflecţia critică şi analiza procesului de *Aufklärung* sau, mai curînd, inserarea criticii în procesul istoric de *Aufklärung* e desemnată, astfel, cel puţin cu linii punctate.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre cel de-al doilea exemplu, al lui *Seelsorger* şi al lui *Gewissen*. *Critica raţiunii practice* ne va învăţa că nu trebuie să facem ca datoria noastră să depindă de soarta noastră ulterioară, şi trebuie să înţelegem aşa cum se cuvine, în acelaşi timp, că trebuie să ne folosim de propria conştiinţă pentru a ne determina conduita. Şi aici, complementaritatea este foarte simplu de dovedit, în măsura în care tocmai atunci cînd încercăm să facem ca datoria noastră să depindă nu de forma pură a imperativului, ci de ceea ce considerăm că este soarta noastră ulterioară, în acel moment noi încredinţăm determinarea propriei noastre conduite nu nouă înşine, ceea ce ar însemna să fim majori, ci unui *Seelsorger*, un *Seelsorger* care poate să fie foarte util în anumite cazuri, dar care nu trebuie să constituie principiul propriei noastre voinţe. Iar el va deveni principiul propriei noastre voinţe tocmai dacă noi încercăm să ne întemeiem conduita morală pe ceea ce trebuie să fie soarta noastră ulterioară. Vedem, aşadar, desenîndu-se, într-un mod care mi se pare foarte clar, chiar dacă discret, relaţia dintre limitarea pe care trebuie s-o efectuăm prin reflecţie critică şi autonomizarea prin procesul de *Aufklärung*. A ieşi din starea de

minorat şi a exercita activitatea critică sînt, cred, două operaţii legate, a căror legătură se vădeşte prin aceste trei exemple sau, oricum, prin primele două dintre aceste trei exemple.

Legătura de apartenenţă dintre critică şi *Aufklärung* – legătură, aşadar, implicită – nu este formulată, dar mi se pare că i-am putea regăsi efectele şi, într-un anumit fel, ecourile în întregul text. [În] insistenţa, de pildă, cu care Kant ţină să demonstreze că starea de minorat nu i se datorează decît omului însuşi, avem, după părerea mea, ceva care face ecou şi care răspunde parcă în nişte termeni empirici lucrului pe care critica încerca să-l analizeze atunci cînd critica îşi stabilea ca obiect nu respingerea erorilor transmise, inculcate, crezute {pe cuvînt}, ci îşi stabilea ca proiect să arate în ce fel şi din ce motive pot să apară cu necesitate, în mod inevitabil, iluziile pe care noi ni le facem. La fel, atunci cînd, în textul despre *Aufklärung,* Kant spune că oamenii se fac vinovaţi de propria lor stare de minorat – pînă acolo chiar încît, dacă ar fi eliberaţi, şi atunci cînd sînt eliberaţi, într-o anumită măsură, în mod autoritar de *Gängelwagen* (de căruciorul care îi ghidează ca pe nişte copii), ei bine, în acest caz, le-ar fi frică să nu cadă, n-ar fi în stare să meargă şi să treacă chiar şi peste gropile cele mai uşoare, ar cădea –, mi se pare că avem de-a face cu o imagine simetrică, de sens opus, a celebrului elan al raţiunii care, depăşindu-şi limitele, nu ştie nici măcar că nicio atmosferă nu va mai putea s-o susţină. În tot cazul, sistemul de ecouri dintre *Critică* şi această analiză a actualităţii procesului de *Aufklärung* este cît se poate de clar în text. Discret, dar clar.

În orice caz, din aceste relaţii dintre critică şi *Aufklärung* cred că putem reţine, în general, din tot acest început de text, în primul rînd că minoratul din care *Aufklärung*-ul trebuie să ne facă să ieşim se defineşte printr-o relaţie între modul în care noi facem uz sau am putea face uz de propria raţiune şi conducerea *(Leitung)* celorlalţi. Guvernare de sine, guvernare a celorlalţi, tocmai prin această relaţie, prin această relaţie viciată se caracterizează starea de minorat. În al doilea rînd, această supraimprimare a conducerii celorlalţi peste modul în care noi am putea şi ar trebui să facem uz de propria *Verstand* sau *Gewissen* etc., cărui fapt i se datorează? E a nu se datorează violenţei unei autorităţi, ci pur şi simplu nouă înşine, unui anumit raport cu noi înşine. Iar acest raport cu noi înşine, Kant îl caracterizează prin nişte termeni preluaţi din registrul moralei. El spune "lene", spune "laşitate" *(Faulheit, Feigheit)*[10]. Şi cred că în felul acesta – asupra acestei chestiuni ar trebui însă să revenim ceva mai mult – el nu vizează nişte defecte morale, ci, în-

10. *Ibid.*

tr-adevăr, un soi de deficit al raportului de autonomie față de noi înşine. Lenei şi laşității i se datorează faptul că noi nu ne oferim nouă înşine determinarea, forța şi curajul de a ne afla cu noi înşine într-un raport de autonomie care să ne permită să facem uz de propria noastră rațiune şi de propria noastră morală. Şi, prin urmare, ceea ce va trebuie să facă, ceea ce este pe cale să facă procesul de *Aufklärung*, va fi, ei bine, tocmai să redistribuie, să reaşeze raporturile dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalți. În ce fel, după Kant, este pe cale să se efectueze această redistribuire a guvernării de sine şi a guvernării celorlalți? Cum este ea pe cale să se realizeze şi cum ar trebui ea să se realizeze – dacă tot ne aflăm în acelaşi timp într-o ordine a descrierii şi într-o ordine a prescrierii?

Ei bine, tocmai aici, textul o ia pe o direcție care este destul de ciudată. Mai întîi, Kant stabileşte că indivizii sînt incapabili să iasă prin ei înşişi din starea de minorat. Şi de ce sînt ei incapabili să iasă din starea de minorat? Exact pentru aceleaşi motive care sînt oferite şi care explică de ce ne aflăm într-o stare de minorat şi de ce oamenii se fac vinovați ei înşişi de propria lor stare de minorat. Pentru că sînt laşi, pentru că sînt leneşi, pentru că le e frică. Încă o dată, chiar şi eliberații din legăturile lor, chiar şi eliberați din ceea ce îi ține legați, chiar şi eliberați de sub tutela acestei autorități, ei bine, ei nu-şi vor asuma decizia de a merge pe propriile picioare şi vor cădea, şi asta nu pentru că obstacolele ar fi dirimante, ci pentru că le-ar fi frică. Ne aflăm într-o stare de minorat pentru că sîntem laşi şi leneşi, şi nu putem să ieşim din această stare de minorat tocmai pentru că sîntem laşi şi leneşi.

Şi atunci, a doua ipoteză evocată de Kant: dacă oamenii nu sînt capabili să iasă prin ei înşine din starea de minorat, există oare indivizi care ar fi capabili, prin autoritatea lor, prin acțiunea lor asupra celorlalți, să-i elibereze din această stare de minorat? Şi Kant evocă nişte indivizi care ar gîndi independent, de sine stătător, prin ei înşişi, care, adică, s-ar fi desprins efectiv, singuri, cu titlu individual, din această lene şi din această laşitate, şi care, dat fiind că gîndesc independent, de sine stătător, prin ei înşişi, şi-ar lua asupra celorlalți tocmai autoritatea pe care aceştia o cer. Şi tocmai aceşti oameni sînt, prin urmare, cei care, cu bunăvoință – spunea Kant ironic ceva mai sus –, acaparează conducerea celorlalți.[11] Acaparînd, însă, conducerea celorlalți prin

11. "Şi pentru ca cea mai mare parte a oamenilor (cuprinzînd aici şi sexul frumos) să creadă că pasul spre majorat, pe lîngă faptul că este anevoios, este şi primejdios: de aceasta se îngrijesc deja, se înțelege, acei tutori care au şi preluat asupră-le, cu bunăvoință, supravegherea celor aflați în stare de minorat" *(ibid.)*.

faptul că se sprijină pe propria lor autonomie, unii dintre aceşti oameni, devenind conştienţi de propria lor valoare şi devenind, totodată, conştienţi de "menirea *(Beruf)* fiecărui om de a gîndi de sine stătător"[12], decid să joace faţă de ceilalţi rolul de eliberatori. Ei gîndesc, prin urmare, independent, prin ei înşişi, şi se sprijină pe această autonomie pentru a dobîndi autoritate asupra celorlalţi. Dar de această autoritate asupra celorlalţi, ei se servesc în aşa fel încît conştiinţa propriei lor valori se transmite, întrucîtva, devenind constatarea şi afirmarea voinţei fiecărui om de a face asemenea lor, adică de a gîndi independent, de sine stătător, prin el însuşi. Or, spune Kant, aceşti indivizi, care sînt un fel de şefi spirituali sau politici ai celorlalţi, nu sînt, în realitate, capabili să scoată umanitatea din starea ei de minorat. Şi de ce nu sînt capabili? Ei bine, tocmai pentru că au început prin a-i plasa pe ceilalţi sub propria lor autoritate, în aşa fel încît aceştia, obişnuiţi, în felul acesta, cu jugul, nu suportă libertatea şi emanciparea care le sînt oferite. Şi îi obligă, îi constrîng exact pe cei care vor să-i elibereze pentru că s-au eliberat singuri să reintre în acest jug, sub acest jug pe care îl acceptă din laşitate, de lene, acest jug pe care l-au acceptat venind de la celălalt şi în care vor, acum, să-l readucă pe acesta. Şi prin urmare, spune el, este o lege a tuturor revoluţiilor – rîndurile acestea sînt scrise în 1784 – ca aceia care le fac să recadă inevitabil sub jugul celor care au vrut să-i elibereze.

Şi atunci, dacă nu oamenii înşişi, dacă nu anumiţi oameni, unii dintre ei, sînt cei care vor efectua acest proces de transformare, de ieşire din starea de minorat spre o stare de majorat, ei bine, spune Kant, pentru a vedea cum trebuie să se efectueze procesul de *Aufklärung,* eliberarea, ieşirea din starea de minorat, trebuie să vedem cu exactitate cum funcţionează această stare de minorat. Şi spune el că starea de minorat se caracterizează prin constituirea, într-un anumit sens, a două cupluri induse şi nelegitime: [în primul rînd,] cuplul dintre supunere şi lipsa de judecată; în al doilea rînd, cuplul, sau cel puţin confuzia dintre două lucruri care se cer distinse: privat şi public.

În primul rînd, primul cuplu, ei bine, este acesta. În societăţile pe care le cunoaştem se admite – e ceea ce vor să lase să se creadă cei care guvernează, dar şi ceea ce cred, totodată, şi laşitatea şi lenea celor care sînt guvernaţi – că nu poate să existe supunere decît acolo unde nu există judecată. Şi Kant dă trei exemple[13]: exemplul ofiţerilor care le spun soldaţilor lor: Nu raţionaţi, ci supuneţi-vă; exemplul preotului

12. *Ibid.,* p. 31.

13. *Ibid.,* p. 32.

care le spune credincioşilor: Nu raţionaţi, credeţi; şi exemplul funcţionarului fiscal care spune: Nu raţionaţi, plătiţi. Cuvîntul, termenul folosit este *Räsonnieren,* care are, în *Critici,* dar mai cu seamă în *Critica raţiunii pure,* un sens destul de aparte de "a raţiocina"[14], care însă aici trebuie luat cu sensul de "a te folosi de propria facultate de a raţiona". În această structură a stării de minorat avem, prin urmare, această apartenenţă a supunerii şi a lipsei de *Räsonnieren* – de utilizare a facultăţii de a raţiona. Şi, spune Kant, nu există, de fapt, decît o singură fiinţă pe lume – nu spune care –, decît "un singur stăpîn în lume"[15] capabil să spună: Raţionaţi, discutaţi cît vreţi, dar supuneţi-vă, ascultaţi. Şi, bineînţeles, întrebarea care se pune e cine este acest stăpîn, acest unic stăpîn care, în lume, spune: Raţionaţi, discutaţţi cît vreţi, dar supuneţi-vă, ascultaţi. Să fie Dumnezeu, să fie raţiunea însăşi, să fie regele Prusiei? Veţi vedea că nu este în niciun caz primul, {că este} un pic al doilea, dar mai ales al treilea.

Cel de-al doilea cuplu ce caracterizează starea de minorat este cuplul pe care-l formează cele două domenii, privat şi public, *Privat* şi *Publikum* (acel faimos public despre care vorbeam adineauri). Aici, însă, trebuie să fim foarte atenţi. Atunci cînd Kant deosebeşte ceea ce e privat de ceea ce e public, el nu vizează, sau nu vizează în principal două domenii de activitate, una care ar fi publică dintr-un anumit număr de motive şi alta care ar fi privată din motivele opuse. Caracterizarea de "privat" el n-o aplică unui domeniu de lucruri, ci unui anumit uz, unui uz tocmai al facultăţilor care ne aparţin. Iar ceea ce numeşte "public" este nu atît un domeniu precis de lucruri şi de activităţi, cît un anumit mod de a face să funcţioneze şi de a face uz de facultăţile care ne aparţin.

În ce constă uzul privat al facultăţilor? Ceea ce el numeşte uzul privat al facultăţilor este acel uz pe care noi îl facem – unde anume? Ei bine, în activitatea noastră profesională, în activitatea noastră publică, atunci cînd sîntem funcţionari, cînd sîntem elemente ale unei societăţi sau ale unui guvern ale cărui principii şi obiective sînt cele ale binelui colectiv. Altfel spus – şi tocmai aici există, dacă vreţi, o mică şmecherie, un mic truc, mă rog, un mic decalaj faţă de uzul pe care îl dăm noi aceloraşi termeni –, ceea ce el numeşte *privat* este, pe scurt,

14. Nu există nicio ocurenţă a lui *Räsonnieren* în *Critica raţiunii pure.* În schimb, acest termen are efectiv sensul de "raţiocinare" la Hegel, mai ales în *Fenomenologia spiritului*: "rezonarea *(Das Räsonnieren)* este [...] libertatea faţă de conţinut şi vanitatea faţă de el" (trad. de Virgil Bogdan, reed. Bucureşti, Iri, 1995, p. 41).

15. I. Kant, "Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?", *in op. cit.,* p. 32.

ceea ce noi am numi *public,* sau, oricum, *profesional*. Şi de ce îl numeşte el *privat?* Pur şi simplu, din următorul motiv. În toate aceste forme de activitate, în acest uz pe care noi îl dăm facultăţilor noastre atunci cînd sîntem funcţionari, cînd facem parte dintr-o instituţie, dintr-un corp politic – ce sîntem noi? Nu sîntem, spune el, decît nişte "părţi ale unei maşinării"[16]. Sîntem nişte părţi ale unei maşinării, situate în nişte puncte date, [avînd] un anumit rol de jucat, în timp ce alte părţi ale maşinii au de jucat alte roluri. Şi, în această măsură, noi nu funcţionăm ca subiecţi universali, ci ca indivizi. Şi trebuie să dăm un uz particular şi precis facultăţii noastre în interiorul unui ansamblu însărcinat, el, cu o funcţie globală şi colectivă. Iată în ce constă uzul privat.

Cît priveşte uzul public, în ce anume constă el? Constă tocmai în uzul pe care noi îl dăm intelectului şi facultăţilor noastre în măsura în care ne plasăm într-un element universal, în care putem figura ca subiecţi universali. Or, este cît se poate de evident că nicio activitate politică, nicio funcţie administrativă, nicio formă de practică economică nu ne plasează în această situaţie de subiecţi universali. În ce moment ne constituim pe noi înşine ca subiecţi universali? Ei bine, în momentul în care, în calitate de subiecţi raţionali, ne adresăm ansamblului fiinţelor raţionale. Şi abia aici, în această activitate care este tocmai şi prin excelenţă aceea a scriitorului adresîndu-se cititorului, abia în acest moment întîlnim o dimensiune a publicului care este, în acelaşi timp, şi dimensiunea universalului. Sau, mai curînd, întîlnim o dimensiune a universalului, şi uzul pe care noi îl dăm, în acel moment, intelectului nostru poate şi trebuie să fie unul public.

Putem, deci, să vedem acum în ce constă starea de minorat şi în ce va consta ieşirea din starea de minorat. Există stare de minorat ori de cîte ori sînt făcute se coincidă, ori de cîte ori sînt suprapuse principiul supunerii, al ascultării – confundat cu ne-judecata –, şi, nu doar, bineînţeles, uzul privat, ci şi uzul public al propriei noastre inteligenţe. Atunci cînd *a te supune, a asculta* este confundat cu *a nu raţiona, a nu judeca, a nu discuta,* şi cînd, în această confundare a faptului de a asculta cu faptul de a nu raţiona, este oprimat ceea ce trebuie să fie uzul public şi universal al inteligenţei noastre, în acel moment există stare de minorat. Va exista, în schimb, stare de majorat în momentul în care se va restabili, într-o oarecare măsură, justa articulare a acestor două cupluri: atunci cînd supunerea, cînd ascultarea, bine separată de *Räsonnieren* (uzul propriei raţiuni), va funcţiona în totalitate, în mod absolut şi necondiţionat, în uzul privat (adică atunci cînd, în calitate de

16. *Ibid.,* p. 33.

cetățeni, de funcționari, de soldați, de membri ai unei comunități religioase etc., noi ne vom supune, vom asculta) şi atunci cînd, pe de altă parte, *Räsonnieren* (uzul rațiunii) se va face în dimensiunea universalului, adică în deschiderea spre un public față de care nu va exista nicio obligație sau, mai curînd, niciun raport de supunere (ascultare) sau de autoritate. În starea de minorat, ascultăm şi ne supunem indiferent de situație, atît în uzul privat, cît şi în cel public, şi, prin urmare, nu raționăm, nu judecăm. În starea de majorat, faptul de a raționa şi faptul de a te supune sînt deconectate. Ascultarea este valorizată în uzul privat, iar libertatea totală şi absolută de judecare este valorizată în uzul public. Şi observați că avem, aici, exact definiția a ceea ce este {procesul de} *Aufklärung*. Şi observați că *Aufklärung* este exact, Kant o spune, opusul *"toleranței"*[17]. Căci ce este, într-adevăr, toleranța? Ei bine, toleranța este tocmai ceea ce exclude raționarea, judecata, discuția, libertatea de gîndire în forma ei publică, pe care nu le acceptă – şi nu le tolerează – decît în ceea ce constituie uzul personal, privat, ascuns. *Aufklärung*, din contră, va fi ceea ce va îi da libertății dimensiunea celei mai mari publicități în forma universalului, nemaipăstrînd supunerea, ascultarea decît în cadrul acestui rol privat, să spunem în cadrul acestui rol particular, cu totul aparte, care e definit în interiorul corpului social.

Iată, prin urmare, în ce anume trebuie să constea procesul de *Aufklärung*, noua repartizare, noua distribuire a guvernării de sine şi a guvernării celorlalți. Or, cum se face această operație, cine va fi agentul ei? Aici este punctul în care, dacă vreți, textul se întoarce, se răsucește în aşa fel încît, pînă la un anumit punct, majoritatea principiilor pe care îşi întemeiase analiza vor fi puse sub semnul întrebării, ceea ce cheamă, pînă la un anumit punct, ceea ce va desemna locul posibil al textului despre Revoluție. Într-adevăr, spune Kant, cum se face acea *Ausgang*? Această *Ausgang*, această ieşire este pe cale să se realizeze; în ce punct ne aflăm? Care este, în procesul ieşirii, punctul actual? Iar răspunsul pe care el îl dă la această întrebare este unul absolut tautologic, care nu spune nimic în plus față de întrebare, el spune: Ne aflăm în drum spre luminare, în curs de luminare, *"într-o epocă a luminării"*[18]. Textul german o spune cît se poate de exact: Ne aflăm în perioada, în *Zeitalter*, în epoca {procesului de} *Aufklärung*. La întrebarea: "Ce este *Aufklärung* şi unde ne aflăm, unde ne situăm în interiorul acestui proces de *Aufklärung*?", el se mulțumeşte să răspundă: Ne aflăm în epoca {procesului de} *Aufklärung*.

17. *Ibid.*, p. 38–39.

18. *Ibid.*, p. 37.

În realitate însă, pentru a putea să dea la această întrebare un astfel de răspuns, pentru a putea ca acestei chestiuni să-i dea un astfel de conținut, Kant face să intervină un anumit număr de elemente, elemente eterogene unele față de altele și care, repet, pun sub semnul întrebării însuși jocul analizei sale. În primul rînd, el spune: Există, în momentul de față, "indicii clare" care anunță acest proces de eliberare, și aceste semne arată clar că "piedicile" care pînă acum se împotriveau utilizării de către om a propriei sale rațiuni "devin din ce în ce mai puține"[19]. Or, noi știm foarte bine că nu există niciun fel de piedici care să se împotrivească utilizării de către om a propriei sale rațiuni, deoarece omul însuși este cel care, din pricina lașității și a lenei sale, nu se folosește de propria rațiune. Iată-l, prin urmare, pe Kant atrăgînd atenția asupra existenței acestor piedici. În al doilea rînd, după ce a spus și a demonstrat pe larg că nu poate să existe un agent individual sau niște agenți individuali ai acestei eliberări, iată-l introducîndu-l, acum, în scenă nici mai mult, nici mai puțin decît pe însuși regele Prusiei. El îl introduce în scenă pe Friedrich al Prusiei, despre care spune – și tocmai prin asta este el, Friedrich al Prusiei, un agent, agentul însuși al {procesului de} *Aufklärung* – că nu a prescris nimic în materie de religie. În acest domeniu – la fel ca în domeniul științelor și al artelor[20], dar, spune Kant, care are o problemă precisă de reglat cu legislația religioasă, în domeniul științelor și al artelor lucrurile nu pun probleme și sînt relativ simple –, în domeniul religiei, în care există mult mai multe probleme, Friedrich al Prusiei, spre deosebire de urmașul său, nu a prescris nimic. Dar, pe de altă parte, el a asigurat "liniștea publică" a statului său grație unei armate puternice și "bine disciplinate"[21]. Iar în această libertate totală de a purta discuția religioasă, însoțită de formarea unei armate puternice care să asigure liniștea publică, avem de-a face, prin însăși decizia lui Friedrich al Prusiei și prin modul său de a guverna, exact cu acea ajustare, cu acea potrivire dintre o guvernare de sine care va fi realizată în forma universalului (ca discuție publică, raționare publică și uz public al intelectului) și, pe de altă parte, supunerea, ascultarea la care vor fi constrînși toți cei care fac parte dintr-o societate dată, dintr-un stat dat, dintr-o administrație dată. Friedrich al Prusiei este întruchiparea luminării însăși, a însuși {procesului de} *Aufklärung*, este principalul agent al {procesului de} *Aufklärung*, este acel agent al {procesului de}

19. *Ibid.,* p. 38.

20. *Ibid.,* p. 39.

21. *Ibid.*

Aufklärung care redistribuie aşa cum se cuvine jocul dintre ascultare şi uzul privat, dintre universalitate şi uzul public. În sfîrşit – şi aici se încheie textul lui Kant –, el evocă, după acest rol al lui Friedrich al Prusiei ca agent al {procesului de} *Aufklärung,* un fel de pact care constituie un al treilea mod de a pune la îndoială ceea ce tocmai a avansat. El şi-a pus, prin urmare, la îndoială propriile afirmaţii spunînd că piedicile sînt tot mai puţine. Şi-a pus la îndoială propria analiză făcîndu-l să joace un rol individual pe Friedrich al Prusiei. Iar acum, în finalul textului său, el pune la îndoială separarea exactă pe care o făcuse între ceea ce înseamnă discuţie publică şi uz autonom al inteligenţei, pe de o parte, şi ascultare şi uz privat, pe de altă parte. Evocă ceea ce el consideră [ca fiind], ceea ce el numeşte efectele benefice ale acestei deschideri a unei dimensiuni publice pentru uzul propriei raţiuni. Şi spun el – într-un pasaj, de altfel, destul de obscur, dar care poate fi, cred eu, interpretat astfel – că tocmai lăsînd să crească cît mai mult cu putinţă această libertate publică de gîndire, tocmai deschizînd, prin urmare, această dimensiune liberă şi autonomă a universalului pentru uzul inteligenţei, această inteligenţă va demonstra, din ce în ce mai clar şi mai evident, că necesitatea de a asculta, de a ne supune se impune în ordinea societăţii civile.[22] Cu cît îi veţi lăsa gîndirii o libertate mai mare, cu atît mai siguri veţi fi că mintea poporului se va forma în spiritul ascultării şi al supunerii. Şi abia aşa se observă desenîndu-se o transferare a beneficiului politic al liberului uz al raţiunii spre domeniul supunerii private.

Aceste trei soluţii, aceste trei definiţii, mai curînd, ale procesului de *Aufklärung,* evident, aşa cum vedeţi, se deplasează şi, pînă la un anumit punct, contrazic, pun în discuţie întreaga analiză. Disconfortul evident resimţit de către Kant prin distribuirea regelui Prusiei în rolul de agent al luminării, al {procesului de} *Aufklärung* explică, fără doar şi poate în parte, faptul că agentul {procesului de} *Aufklärung,* procesul însuşi de *Aufklärung* va fi, în textul despre care vă vorbeam ora trecută – textul din 1798 –, transferat Revoluţiei. Sau, mai exact, nu întru totul Revoluţiei, ci acelui fenomen general care se produce în jurul Revoluţiei, şi care va fi entuziasmul revoluţionar. Entuziasmul revoluţionar ca agent al luminării, al {procesului de} *Aufklärung,* este, în textul din 1798, înlocuitorul sau succesorul a ceea ce, în textul din 1784, fusese regele Prusiei.

Ei bine, să ne oprim aici pentru azi. Începînd de data viitoare, voi relua, dar la o cu totul altă scară, cu întru totul alte repere istorice,

22. "Discutaţi *{räsoniert}* oricît voiţi, şi despre ce voiţi, dar ascultaţi! *(ibid.)*

cu întru totul alte documente această problemă a guvernării de sine şi a guvernării celorlalți. Ceea ce am vrut azi a fost doar să vă arăt felul în care, în istoria filosofiei moderne, acest tip de problematică privind analiza actualității a fost introdusă de către Kant.

Cursul din 12 ianuarie 1983

Prima oră

Rapeluri privitoare la metodă. – Determinarea subiectului de studiu al anului. – Parrhesia *şi cultura sinelui.* – Tratatul despre pasiuni *al lui Galenus.* – Parrhesia*: dificultatea circumscrierii noţiunii; repere bibliografice. – O noţiune durabilă, plurală, ambiguă. – Platon faţă în faţă cu tiranul Siracuzei: o scenă exemplară de* parrhesia. – *Ecoul lui* Oedip. – Parrhesia versus *demonstraţie/ învăţătură/discuţie. – Elementul riscului.*

Data trecută, vă reamintisem pe scurt care este proiectul general, anume: a încerca să analizăm ceea ce putem numi focarele sau matricile unor experienţe precum nebunia, criminalitatea, sexualitatea, şi a le analiza potrivit corelaţiei dintre cele trei axe care constituie aceste experienţe, anume: axa formării cunoaşterilor, axa normativităţii comportamentelor şi, în sfîrşit, axa constituirii modurilor de a fi ale subiectului. Şi încercasem, de asemenea, să vă indic care erau deplasările teoretice pe care le implica acest gen de analiză, în momentul în care se punea problema de a studia formarea cunoaşterilor, normativitatea comportamentelor şi modurile de a fi ale subiectului în corelaţia lor. Mi se pare, într-adevăr, că analiza formării cunoaşterilor, în momentul în care încercăm s-o trasăm din această perspectivă, trebuie făcută nu atît ca o istorie a dezvoltării cunoştinţelor, ci plecînd de la şi din punctul de vedere al analizei practicilor discursive şi al istoriei formelor de veridicţiune. Această trecere, această deplasare de la dezvoltarea cunoştinţelor la analiza formelor de veridicţiune a constituit o primă deplasare teoretică ce trebuia operată. A doua deplasare care trebuie operată este aceea care constă, atunci cînd e vorba de a analiza normativitatea comportamentelor, în a ne elibera de ceea ce ar fi o Teorie generală a Puterii (cu toate majusculele de rigoare) sau de explicaţiile prin Dominaţie în general, şi în a încerca să evidenţiem istoria şi analiza procedurilor şi a tehnologiilor ţinînd de guvernamentalitate. În sfîrşit, a treia deplasare care trebuie, cred eu, operată este aceea care constă în a trece de la o teorie a subiectului, pornind de la care am încerca să degajăm, în istoricitatea lor, diferitele moduri de a fi ale subiectivităţii, la analiza modalităţilor şi a tehnicilor raportării la sine, ale raportului cu sine, sau la istoria acelei pragmatici a subiectului, în diferitele ei forme, din care am încercat să vă dau, anul trecut, cîteva exemple. Deci: analiză a formelor de veridicţiune; analiză a pro-

cedurilor de guvernamentalitate; analiză a pragmaticii subiectului şi a tehnicilor sinelui. Iată cele trei deplasări pe care, aşadar, le schiţasem.

Şi vă anunţasem că anul acesta aş vrea să reiau cîteva dintre chestiunile care fuseseră lăsat în suspensie în acest parcurs, insistînd anume asupra cîtorva aspecte, asupra cîtorva chestiuni care marchează mai bine corelaţia dintre aceste trei axe. Mă dedicasem, dacă vreţi, mai ales studierii, pe rînd, a fiecăreia dintre aceste trei axe: aceea a formării cunoaşterilor şi a practicilor de veridicţiune; aceea a normativităţii comprtamentelor şi a tehnologiei puterii; şi, în sfîrşit, aceea a constituirii modurilor de a fi ale subiectului plecînd de la practicile sinelui. Aş vrea să încerc, acum, să văd cum se poate stabili, cum se stabileşte efectiv corelaţia dintre ele şi să încerc să surprind cîteva puncte, cîteva elemente, cîteva noţiuni şi cîteva practici care marchează această corelaţie şi care arată cum poate ea să se efectueze în mod efectiv. Şi, [...] punînd problema guvernării de sine şi a guvernării celorlalţi, aş vrea să încerc să văd în cel fel spunerea adevărului, faptul de a spune adevărul *{le dire-vrai},* obligaţia şi posibilitatea de a spune adevărul în cadrul procedurilor de guvernare pot să evicenţieze felul în care individul se constituie ca subiect în raportul cu sine şi în raportul cu ceilalţi. Spunerea adevărului în procedurile de guvernare şi constituirea unui individ ca subiect pentru el însuşi şi pentru ceilalţi: despre asta aş vrea să vă vorbesc, ceva mai pe larg, anul acesta. Şi, prin urmare, cursul de anul acesta va fi, probabil, un pic discontinuu. În fine, aş vrea să încerc să studiez cîteva aspecte ale acestei probleme generale abordînd cîteva noţiuni şi cîteva practici aparte.

Şi atunci, primul domeniu, primul dosar pe care aş vrea, un pic, să-l deschid este cel pe care l-am întîlnit anul trecut în legătură cu direcţia de conştiinţă şi cu practicile sinelui în Antichitatea secolelor I şi al II-lea ale erei noastre. Şi, vă aduceţi aminte, întîlniserăm acea noţiune foarte interesantă care este noţiunea de *parrhesia*[1] [...]* Una dintre semnificaţiile originare ale cuvîntului grec *parrhesia* este aceea de "a spune tot", dar mult mai des el este tradus, de fapt, prin vorbire pe faţă, deschisă, pe şleau *{franc-parler},* prin libertatea cuvîntului etc. Această noţiune de *parrhesia,* care era importantă în practicile direcţiei de conştiinţă, era, vă aduceţi aminte, o noţiune bogată, ambiguuă, dificilă în măsura în care desemna, mai ales, o virtute, o calitate (există oameni care au *parrhesia* şi alţii care nu au *parrhesia*); ea constituie, de asemenea,

1. Cf. cursul din 10 martie 1982, in *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981–1982),* ed. F. Gros, trad. de B. Ghiu, Iaşi, Polirom, 2004, p. 354–392.

* M. F.: Vreţi să scriu cuvîntul pe tablă poate? *[se aud zgomote de cretă].*

o datorie, o îndatorire (trebuie efectiv, mai ales într-un anumit număr de cazuri şi de situaţii, să poţi face dovadă de *parrhesia*); şi ea este, în sfîrşit, o tehnică, un procedeu: există oameni care ştiu să se folosească de *parrhesia* şi oameni care nu ştiu să se folosească de *parrhesia*. Iar această virtute, această datorie, această tehnică trebuie să-l caracterizeze, între alţii şi în primul rînd, pe omul care are sarcina – să ce? Ei bine, să-i conducă pe alţii, şi mai ales să-i îndrume pe alţii în efortul, în tentativa lor de a constitui un raport cu ei înşişi care să fie un raport adecvat. Altfel spus, *parrhesia* este o virtute, o datorie şi o tehnică care trebuie să apară la cel care îndrumă conştiinţa altora, ajutîndu-i să-şi constituie propriul raport cu sine. Vă aduceţi aminte că anul trecut am văzut felul în care în Antichitate, din epoca clasică pînă în Antichitatea tîrzie, dar mai ales în primele două secole ale erei noastre, se dezvoltase o anumită cultură a sinelui care atinsese, în acel moment, o amploare atît de mare încît s-ar putea vorbi de o adevărată epocă de aur a culturii sinelui.[2] Iar în această cultură a sinelui, în acest raport cu sine am văzut dezvoltîndu-se o întreagă tehnică, o întreagă artă care se învaţă şi se exercită. Am văzut că această artă de sine însuşi necesită un raport cu celălalt. Altfel spus: nu te poţi ocupa de tine însuţi, nu te poţi preocupa de tine însuţi fără a avea un raport cu un altul. Iar rolul acestui altul este tocmai acela de a spune adevărul, de a spune tot adevărul, sau de a spune, în orice caz, tot adevărul care e necesar, şi de a-l spune într-o anumită formă care este tocmai *parrhesia,* care, o dată în plus, e tradusă prin vorbire pe faţă, deschisă, fără oprelişti, pe şleau.

Vă amintiţi poate mai ales, în această tematică generală, de un anumit pasaj asupra căruia ne-am oprit ceva mai mult: fragmentul din *Tratatul despre pasiuni* alui Galenus[3], care era foarte interesant şi în care văzuserăm, mai întîi, vechea, antica, tradiţionala tematică, sau mai curînd dubla tematică a preocupării de sine şi a cunoaşterii de sine: obligaţia, pentru fiecare individ, de a se preocupa şi de a se îngriji de el însuşi, care este legată imediat, ca de propria ei condiţie, de cunoaşterea de sine. Nu te poţi ocupa de tine însuţi fără a te cunoaşte pe tine însuţi. Ceea ce ne pusese pe pista unui lucru interesant, anume că faimosul principiu, fundamental pentru noi, al lui *gnôthi seauton* (al cunoaşterii de sine) se sprijină pe şi este un element a ceea ce constituie,

2. Cf. cursul din 3 februarie 1982, *id.,* p. 177–179.

3. Galien {Galenus}, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs,* trad. de R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914. Pentru analiza pe care Foucault o face acestui text, cf. *Hermeneutica subiectului,* ed. cit, p. 377–381.

în mod fundamental, principiul cel mai general, anume: a te preocupa de tine însuți.[4] În acel fragment din Galenus mai întîlniserăm, de asemenea, și ideea că atunci cînd te ocupi de tine însuți nu poți s-o faci decît în mod continuu și permanent. Nu numai, ca în *Alcibiade* de Platon, în momentul în care adolescentul se pregătește să intre în viața publică și să-și asume treburile cetății, ci de-a lungul întregii existențe, din tinerețe pînă la cele mai adînci bătrîneți trebuie omul să se ocupe de el însuși.[5] În același fragment din Galenus văzuserăm, așadar, că această preocupare de sine, care trebuie să se dezvolte și să fie exercitată cu dificultate, anevoios, fără încetare de-a lungul întregii vieți, nu se poate efectua fără travaliul de judecare din partea celorlalți. Cei care vor să se lipsească de judecata celorlalți în părerea pe care și-o formează despre ei înșiși, aceștia, spune Galenus, se prăbușesc adesea. Frază care, în cu totul alt context, va fi atît de des reluată în cadrul spiritualității creștine: Cei care se lipsesc de îndrumarea celorlalți cad ca frunzele toamna[6], va spune spiritualitatea creștină. Ei bine, Galenus o spunea deja: Atunci cînd ne lipsim de judecata celorlalți pentru părerea pe care o avem despre noi înșine, ne prăbușim deseori. Se înșală, în schimb, rareori, spune Galenus, cei care s-au sprijinit pe ceilalți lor pentru constatarea propriei valori.

Și, plecînd de la acest principiu, Galenus spunea, prin urmare, că trebuie, bineînțeles, să te adresezi cuiva pentru a te ajuta pe tine însuți în această constituire a opiniei pe care o ai despre tine însuți și în stabilirea unui raport adecvat cu sine. Necesitate, așadar, de a te adresa altcuiva. Și cine trebuia să fie acest altcineva? Și aici intervenea unul dintre elementele de surpriză ale textului: acel cineva la care trebuie să facem apel, Galenus, vă amintiți, nu-l prezenta ca pe un tehnician – fie un tehnician al medicinei trupului, fie un tehnician al medicinei sufletelor, un medic ori un filosof. Nu, potrivit textului lui Galenus, era vorba de a te adresa unui bărbat, cu condiția să fie suficient de vîrstnic și să aibă o reputație suficient de bună și, în plus, să fie înzestrat cu o anumită calitate. Iar această calitate era tocmai *Parrhesia,* vorbirea deschisă, sinceră. Un bărbat matur, un bărbat cu bună reputație și un bărbat al parrhesiei: iată care erau cele trei criterii, ne-

4. Despre raportul dintre "preocuparea de sine" și "cunoașterea de sine", cf. cursurile din luna ianuarie 1982 (în *Hermeneutica subiectului*).

5. Despre această mișcare de extindere a preocupării de sine la întreaga existență, cf. cursul din 20 ianuarie 1982 *(ibid.)*.

6. Metafora frunzelor moarte provine din Isaia (64): "Noi toți am căzut ca frunzele uscate și fărădelegile noastre ne luau ca vîntul".

cesare şi suficiente, care trebuie să-l constituie şi să-l caracterizeze pe cel de care are nevoie cineva pentru a ajunge să aibă un raport cu sine. Avem prin urmare, dacă vreţi, o întreagă structură, un întreg pachet de noţiuni şi de teme importante: preocupare de sine, cunoaştere de sine, artă şi exersare de sine însuşi, raport cu altul, guvernare de către altul şi spunere a adevărului, obligaţie a celuilalt de a spune adevărul. Odată cu noţiunea de *parrhesia* avem cu adevărat, aşa cum puteţi vedea, o noţiune aflată la intersecţia dintre obligaţia de a spune adevărul, procedurile şi tehnicile de guvernamentalitate şi constituirea unui raport cu sine. Spunerea adevărului de către celălalt, ca element esenţial al guvernării pe care el o exercită asupra noastră, este una dintre condiţiile esenţiale pentru ca noi să ne putem forma raportul adecvat cu noi înşine care ne va oferi deopotrivă virtutea şi fericirea.

Aceasta era, dacă vreţi, tematica generală care se regăsea, prin urmare, la Galenus în secolul al II-lea al erei noastre. Şi tocmai de aceste lucruri aş vrea să mă folosesc, atunci, ca punct de plecare, atrăgînd imediat atenţia că această noţiune de *parrhesia,* pe care am întîlnit-o prin urmare aici, în acest text şi în alte texte asemănătoare consacrate direcţiei, îndrumării, călăuzirii individuale de conştiinţă, depăşeşte cu mult utilizările şi sensurile care au fost, astfel, reperate. Să spunem că această noţiune este, într-o oarecare măsură, o noţiune-păianjen, o noţiune-păianjen care a fost, trebuie spus, destul de puţin studiată. În primul rînd pentru că, [deşi] anticii înşişi se referă deseori la ea (vom vedea toată seria de texte în care e vorba de această *parrhesia,* iar lista pe care-o voi folosi este, fireşte, departe de a fi exhaustivă), nu există, cu toate acestea, sau doar în foarte mică măsură, o reflecţie nemijlocită asupra noţiunii de *parrhesia*. Este o noţiune care e folosită, este o noţiune care e menţionată, dar nu este o noţiune nemijlocit gîndită şi tematizată ca atare. Nu există, practic, printre textele care ni s-au transmis, decît un singur text – şi acela, în stare fragmentară – care să fie efectiv un tratat consacrat noţiunii de *parrhesia*. Iar acest tratat îi aparţine celui mai important epicurian din primele veacuri ale erei noastre. Este vorba de tratatul lui Philodemus, din care avem nişte rămăşiţe care au fost publicate şi care pot fi găsite, fără traducere de altfel, doar cu textul grecesc, în colecţia Teubner.[7] În afară de asta, nu dispunem de nicio reflecţie nemijlocită a anticilor înşişi asupra noţiunii de *parrhesia*. Şi, pe de altă, parte, este o noţiune care, dacă vreţi, nu se integrează cu adevărat, într-un mod reperabil şi localizabil, într-un sis-

7. Philodêmos, *Peri parrhesias,* ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914. Pentru o analiză a acestui pasaj, cf. *Hermeneutica subiectului,* p. 369–371.

tem conceptual sau altul sau într-o doctrină filosofică sau alta. Este o temă care circulă de la un sistem la altul, de la o doctrină la alta, astfel încît e destul de greu să i se definească foarte exact sensul şi să-i fie reperată economia exactă.

Chestiune bibliografică în legătură cu noţiunea de *parrhesia*. În afară, bineînţeles, de acest text al lui Philodemus, nu există, în tot cazul eu nu cunosc decît: mai întîi, în *Real Encyclopädie* (sau Pauly/Wissowa)[8], un articol despre *"parrhesia",* scris cu multă vreme în urmă (în 1938–1939), exact înainte de război, cred, de către Philippson.[9] Apoi, de astă dată o carte importantă scrisă în Italia de Scarpat, care datează din 1964[10], şi în care avem o parcurgere interesantă, îngrijită, a noţiunii de *parrhesia,* cu o foarte ciudată elidare a tuturor semnificaţiilor, valorilor şi utilizărilor acestei noţiuni tocmai în îndrumarea individuală. Tot ce priveşte utilizarea politică a noţiunii, tot ce priveşte, de asemenea, utilizarea ei religioasă este bine făcut, în schimb [lucrarea este] total lacunară în ceea ce priveşte direcţia individuală de conştiinţă. În sfîrşit, în actele celui de-al VIII-lea congres al Asociaţiei Guillaume Budé, din 1968, puteţi găsi un articol în franceză consacrat tocmai lui Philodemus şi tratatului său despre *parrhesia,* articol scris de Marcello Gigante.[11]

Ceea ce, din punctul meu de vedere, merită să reţină atenţia în cazul noţiunii de *parrhesia* este în primul rînd – voi spune nişte lucruri elementare – foarte lunga durată a acestei noţiuni, foarte îndelungata ei utilizare de-a lungul Antichităţii, de vreme ce această noţiune de *parrhesia* – iar asupra acestor lucruri vom reveni, evident, mult mai detaliat astăzi şi data viitoare – se bucură de o utilizare deja bine instaurată, bine definită încă din marile texte clasice, indiferent că e vorba de Platon sau

---

8. *Paulys Realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1894–1980) este un dicţionar enciclopedic german fundamental. Este abreviat uneori PW, adică Pauly-Wissowa, după numele primilor lui editori. Există două noi ediţii mai uşor maniabile: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike,* Stuttgart, 5 vol., 1964–1975; *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike,* Stuttgart, 1996-2002.

9. Nu există nimic de felul acesta în bibliografia completă a lui scrierilor lui Robert Philippson (*in* R. Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureen,* Hildesheim, Olms, 1983, p. 339–352). Probabil că Foucault se referă aici la articolul "Philodemos" (*RE* 19, 2, 1938, 2444–2482), în care e vorba de tratatul lui Philodêmos despre *parrhesia.*

10. G. Scarpat, *Parrhesia. Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino,* Brescia, Paideia Editrice, 1964.

11. M. Gigante, "Philodème et la liberté de parole", in *Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe congrès, Paris 5–10 avril 1968,* Paris, Les Belles Lettres, 1970. Cf. analiza acestui pasaj în *Hermeneutica subiectului,* p. 370–373.

de Euripide, şi într-o serie întreagă de alte texte (Isocrate, Demostene, Polibiu, Philodemus, Plutarh, Marcus Aurelius, Maximos din Tir, Lucian etc.); vom regăsi, atunci, această noţiune la extremitatea ultimă a Antichităţii, în spiritualitatea creştină, de exemplu la Ioan Gură de Aur în *Scrisori către Olimpiada*[12], *Scrisoare din exil*[13] sau *Tratat despre providenţă*[14]; la Dorotei din Gaza[15], de asemenea, vom găsi o întrebuinţare foarte importantă, foarte bogată şi, pînă la un punct, foarte nouă a noţiunii de *parrhesia*. Şi în textele latineşti, chiar dacă traducerea însăşi a termenului *parrhesia* e oarecum fluctuantă, nu întru totul reglementată, vom regăsi, bineînţeles, această temă. O vom regăsi la Seneca[16], o vom regăsi, bineînţeles, la istorici, ca şi la teoreticieni ai retoricii precum Quintilianus.[17] Tot atîtea traduceri, prin urmare, printr-o o serie de cuvinte precum *licentia, libertas, oratio libera* etc. Foarte mare durată a noţiunii, aşadar.

În al doilea rînd, pluralitate a registrelor în care poate fi găsită această noţiune, de vreme ce, o dată în plus, ea a putut fi reperată foarte clar, destul de bine definită în practica îndrumării individuale, dar este utilizată şi în cîmpul politic. Şi aici, ea ere o pluralitate de semnificaţii foarte interesante, şi care vor cunoaşte o evoluţie considerabilă de la democraţia ateniană pînă în Imperiul Roman. Şi –va fi unul dintre lucrurile pe care voi încerca să le studiez în cursurile viitoare – ea este utilizată la graniţa dintre ceea ce am putea numi îndrumarea, direcţia

---

12. Jean Chrysostome {Ioan Gură de Aur}, *Lettre à Olympias,* trad. de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 13), 1947 {Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Scrisori din exil, despre deprimare, suferinţă şi providenţă. Către Olimpiada,* ed. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1997}.

13. Jean Chrysostome, *Lettre d'exil,* introducere, trad. de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 103), 1964 (cu sensul, aici, de încredere: 3–55 p. 72, 16–51 p. 138, 17–9 p. 140).

14. Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu,* introducere, trad. de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 79), 1961. Conform lui A.-M. Malingrey (n. 2, p. 66–67), în triplul sens de siguranţă încrezătoare (XI–12 p. 67), de libertate a cuvîntului celui care transmite cuvîntul lui Dumnezeu (XIV–6 p. 205) sau de siguranţă curajoasă în faţa persecuţiilor (XIX–11 p. 241, XXIV–1 p. 272).

15. *Oeuvres spirituelles par Dorothée de Gaza,* trad. de L. Regnault & J. de Préville, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 72), 1963. *Parrhesia* are sensul fie de siguranţă încrezătoare (1613B p. 112 sau 1661C p. 226), fie de obrăznicie vinovată (1665 A–D p. 235–236).

16. Pentru o analiză a noţiunii de *"libertas"* la Seneca, cf. *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 384-387.

17. Pentru definiţia pe care o dă Quintilianus termenului de *parrhesia* (libertas), cf. *infra,* n. 23.

individuală şi cîmpul politic, foarte exact în jurul problemei pe care o constituie sufletul Principelui: în ce fel trebuie îndrumat sufletul Principelui şi care este forma de discurs adevărat necesară în acelaşi timp pentru ca Principele, ca individ, să-şi constituie cu el însuşi un raport adecvat care să-i garanteze virtutea şi care să fie, de asemenea, de aşa natură încît, în mod implicit şi tocmai prin această învăţătură, să se facă din Principe un individ valabil din punct de vedere moral, un guvernant care să se ia în însărcinare şi care să se ia în îngrijire nu numai pe el însuşi, ci şi pe ceilalţi? Care este, prin urmare, tipul de discurs de aşa natură încît Principele să poată să se ia în îngrijire pe el însuşi, să se preocupe de el însuşi, dar şi de cei pe care îi guvernează? Cum trebuie guvernat Principele astfel încît Principele să poată să se guverneze pe el însuşi şi [să-i guverneze] pe ceilalţi? Iată unul dintre punctele asupra căruia aş dori să insist. Şi, în sfîrşit, vom mai găsi această noţiune în cîmpul experienţei şi în tematică religioasă, unde vom avea, însă, o foarte ciudată şi foarte interesantă schimbare, alunecare, în sfîrşit răsturnare aproape de la un pol la celălalt al noţiunii de *parrhesia,* de vreme ce în punctul de pornire o aflăm cu sensul de obligaţie, pentru maestru, de a-i spune tot ce trebuie în materie de adevăr discipolului, pentru a o regăsi cu sensul de posibilitate, pentru discipol, de a-i spune totul despre el însuşi maestrului. Adică vom trece de la un sens al noţiunii de *parrhesia* care o defineşte ca obligaţie a maestrului de a-i spune discipolului ce este adevărat la [acela] al unei obligaţii, pentru discipol, de a-i spune maestrului ce este real despre el însuşi.

Un al treilea motiv, în sfîrşit, care face bogăţia acestei noţiuni este că, în ciuda utilizării ei aproape generale şi constante (v-am spus: este o virtute, este o calitate), în fapt, multă ambiguitate gravitează în jurul acestei noţiuni, iar utilizarea ei nu era nici întru totul constantă, nici total omogenă. Vom vedea, de exemplu, că *parrhesia* cinică, vorbirea pe şleau cinică este departe de a fi o noţiune, o valoare absolut univocă. Şi în spiritualitatea creştină însăşi vom vedea că *parrhesia* poate avea foarte bine şi sensul de indiscreţie, indiscreţie prin care flecărim despre tot în legătură cu noi înşine.

Toate acestea vă par, probabil, în acelaşi timp abstracte, imprecise, confuze şi ezitante. Să încercăm atunci, dacă vreţi, să înaintăm puţin şi să fim mai precişi. Aici şi acum, n-aş vrea să reiau pas cu pas istoria acestei noţiuni. Voi lua, dacă vreţi, un text mediu, un caz mediu, un exemplu mediu de *parrhesia,* care se situează, în istorie, tocmai aproape de jumătatea drumului între epoca clasică şi marea spiritualitate creştină din secolele al IV-lea şi al V-lea şi în care, în interiorul cîmpului unei filosofii în acelaşi timp tradiţională, dar nu foarte bine defini-

tă, vom vedea evoluînd noțiunea de *parrhesia*. Un alt fel de a vă spune că voi lua acest exemplu de *parrhesia,* fireşte, dintr-un text al lui Plutarh, autor mediu în toate sensurile cuvîntului. Există, însă, extrem de multe texte ale lui Plutarh, vom reveni de altfel asupra acestui lucru, care sînt consacrate sau care [mai curînd] se folosesc de noțiunea de *parrhesia,* pentru că, încă o dată, aceasta e foarte rar gîndită pentru ea însăşi. Acest fragment din Plutarh se găseşte în *Vieți paralele,* "Dion", în paragraful V, paginația 960a. Ştiți, probabil, cam cine e Dion: Dion este fratele Aristomacăi. Dar cu siguranță nu ştiți cine era Aristomaca. Aristomaca era una dintre cele două soții oficiale ale lui Dionysios, tiranul Siracuzei. Dionysios avea două soții. Una dintre ele Aristomaca, şi pe fratele mai mic al Aristomacăi îl chema Dionysios. Iar Dion – care va avea în viața Siracuzei, în legătură cu Dionysios cel Bătrîn, dar mai ales cu Dionysios cel Tînăr, o importanță considerabilă – este acel Dion care va fi discipolul, corespondentul, chezaşul, garantul, gazda lui Platon atunci cînd Platon va veni în Sicilia. Şi prin el se face legătura reală, efectivă a lui Platon cu viața politică a Siracuzei şi cu tirania lui Dionysios.

Prin urmare, în acest text consacrat lui Dion, Plutarh reaminteşte faptul că Dion, fratele mai mic al Aristomacăi, era un băiat înzestrat cu foarte frumoase calități: suflet mare, curaj şi capacitatea de a învăța.[18] Cu toate acestea, trăind, tînăr cum era, la curtea unui tiran precum Dionysios, începuse, încet, încet, să se obişnuiască cu teama, cu servitudinea, cu "teama" şi cu plăcerile. Şi, din această pricină, era "plin de prejudecăți", altfel spus – şi asta prin referire evidentă la teme stoice sau stoicizante – calitatea însăşi a naturii sale nu fusese afectată, dar un anumit număr de opinii false se depuseseră în sufletul său, pînă în ziua cînd, întîmplarea – un "zeu" binevoitor, spune Plutarh[19] – a făcut să-l abordeze pe Platon pe țărmul Siciliei. Aici, Dion îl cunoaşte pe Platon, începe să-i asculte învățătura şi profită de lecțiile pe care i le dă maestrul său. În acel moment, adevărata şi buna sa natură reapare şi, spune Plutarh – şi aici abordăm cu adevărat lucrurile {care ne interesează} –, "fără niciun fel de răutate, tînăr fiind", Dion se aştepta ca Dionysios (unchiul său, tiranul), "cu aceleaşi precepte", adică sub influența aceloraşi lecții pe care le primise şi el, să încerce aceleaşi senti-

18. Plutarh, "Dion", *Vieți paralele,* V, paragraful IV, trad. de N. I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1971, p. 249.

19. "Dar un zeu *({génie}, daimôn tis),* după cum se pare, voind să pună la cale începutul libertății pentru siracuzani şi al destrămării pentru tiranie, l-a adus [pe Platon] din Italia la Siracuza şi Dion a intrat în vorbă cu el" *(ibid.)*.

mente ca el: "din firea sa care era înclinată spre bine, a socotit fără niciun fel de răutate, tînăr fiind, că va izbuti să convingă pe Dionysios cu aceleaşi precepte, şi-a pus tot zelul şi a izbutit să obţină un răgaz de la Dionysios să-l întîlnească pe Platon şi să-l asculte"[20]. Şi iată-i acum în scenă pe Platon, Dion şi Dionysios. "Începînd discuţia între ei, după ce au vorbit în general despre virtute şi cum cele mai multe amănunte priveau curajul, de vreme ce Platon a arătat că tiranul este mai mult orice decît un om curajos şi, după aceea, vorbind despre dreptate, a arătat că este fericită viaţa oamenilor drepţi şi nefericită a oamenilor nedrepţi [lecţie, prin urmare, despre virtute şi despre diferitele elemente, despre diferitele componente ale virtuţii, despre diferitele forme de virtute: curaj, dreptate; M. F.]; tiranul n-a suportat aceste cuvinte [despre faptul că viaţa oamenilor drepţi este fericită, iar cea a oamenilor nedrepţi, nefericită; M. F.], ca unul care era dovedit nedrept, şi s-a mîniat împotriva celor prezenţi, care primeau în chip minunat pe Platon şi care erau atraşi de vorbele lui. În cele din urmă tiranul exasperat, mîniindu-se, l-a întrebat pe Platon la ce a venit în Sicilia. Platon a răspuns că a venit să caute un om bun, iar acela a răspuns: «Dar, pe zei! se pare că n-ai găsit niciodată un astfel de om». Dion socoteşte că aceasta a fost începutul mîniei şi îl trimite pe Platon la o triremă care-l ducea pe Pollis din Sparta în Grecia. Iar Dionysios pe ascuns l-a rugat pe Pollis ca să-l ucidă pe Platon în timpul plutirii, iar dacă nu, să-l vîndă, căci nu îl va vătăma cu nimic. A adăugat că Platon va fi fericit chiar dacă va fi sclav, pentru că va fi un om drept. De aceea se zice că Pollis l-a dus pe Platon la Egina şi l-a vîndut. Egineţii purtau război împotriva atenienilor şi hotărîseră prin lege ca atenianul care va fi prins în Egina să fie vîndut. Totuşi Dion nu s-a bucurat de o mai mică cinste şi încredere la Dionysios, ci a trăit obţinînd cele mai importante misiuni de sol la cartaginezi şi a fost cu deosebire admirat. Şi mai mult, Dionysios suporta *parrhesia,* libertatea lui de expresie, aproape singurul dintre toţi, de vreme ce spunea fără teamă ceea ce gîndea, încît a impresionat şi pe Gelon [Gelon era un siracuzan care deţinuse puterea înaintea lui Dionysios; M. F.]. Se zice că, după cît se pare, domnia lui Gelon era luată în rîs şi că Gelon însuşi – spunea Dionysios – a fost de batjocura Siciliei [este vorba, de fapt, de un joc de cuvinte: în greacă, a rîde se spune *gelan,* şi, prin urmare, Gelon: *Gelôn/gelan;* Dionysios făcea, prin urmare, glume proaste pe marginea numelui Gelon, spunînd despre acestea că este batjocura Siciliei; M. F.], iar unii se prefăceau că admiră această glumă, dar Dion, mîniindu-se, a zis: «Desigur, tu domneşti ca un

20. *Ibid.*

tiran dobîndind încredere din cauza lui Gelon, dar dacă ar fi după tine, nimeni nu ți-ar acorda încredere» [și Plutarh comentează această declarație parrhesiastică a lui Dion către Dionysios; M. F.]. Căci, într-adevăr, este evident că în realitate cetatea a fost condusă de un singur om, și anume de Gelon, în timp ce Dionysios a dat un spectacol extrem de urît."[21] Ei bine, cred că aici avem o scenă întrucîtva exemplară de ceea ce însemnă *parrhesia*. Un om se ridică în fața unui tiran și îi spune acestuia adevărul.

Trebuie să privim, în sfîrșit, lucrurile ceva mai de aproape. Vedeți, în primul rînd, că scena este oarecum dedublată. Există doi indivizi care, pe rînd, dau dovadă de *parrhesia*. Mai întîi Platon. Platon, expunîndu-și marea lecție clasică și celebră despre ce este virtutea, despre ce este curajul, despre ce este dreptatea, despre legătura dintre dreptate și fericire, spune adevărul. Vorbește adevărat. O face în lecția sa și o face și în replica energică pe care i-o dă lui Dionysios atunci cînd acesta, iritat de lecțiile sale, îl întreabă de ce a venit în Sicilia: Am venit să caut un om bun (lăsînd, prin urmare, să se înțeleagă că Dionysios nu este acel om bun). Observați că termenul *parrhesia* nu este folosit în legătură cu Platon, chiar dacă ne aflăm, într-adevăr, într-un fel de scenă matricială a parrhesiei. Și, apoi, al doilea element, al doilea moment al scenei – sau, mai curînd, prelungirea acestei scene –, Dion, discipolul lui Platon, apare, după plecarea lui Platon și pedepsirea lui Platon, drept cel care, chiar în ciuda acestei pedepsiri și a acestei pedepse atît de vizibile și de spectaculoase, continuă, totuși, să spună adevărul. El spune adevărul și se află, față de Dionysios, într-o situație un pic diferită de cea a lui Platon. Nu este profesorul care dă lecții. Este cel care, alături de Dionysios, în calitate sa de curtean, de apropiat, de cumnat, își asumă riscul de a-i spune acestuia adevărul, de a-i da sfaturi și, eventual, de a-i replica atunci cînd tiranul spune lucruri neadevărate sau deplasate. Și tocmai în legătură cu Dion este termenul *parrhesia* spus efectiv: Dion este cel care, în preajma Dionysios și după marea lecție a lui Platon, se folosește de *parrhesia*. El este parrhesiastul, el este veridicul. Dion veridicul.

Aș vrea – doarece ideea aceasta mi-a venit pînă la urmă tîrziu (mai exact, devreme: în dimineața aceasta) – să apropii această scenă de altă scenă în care distribuția personajelor este destul de asemănătoare, de vreme ce e vorba și de un tiran *(turannos),* și de fratele nevestei lui, și de cel care spune adevărul. Nu știu cît de mult n-ar trebui să analizăm ceva mai de aproape analogia de structură dintre aceste două

21. *Id.,* p. 249–250.

scene. Cunoaşteţi foarte bine această scenă, în care cumnatul tiranului vine să-i spună acestuia adevărul, în care tiranul nu vrea să asculte adevărul, în care tiranul îi spune cumnatului său: De fapt, dacă vrei să-mi spui adevărul nu e deloc din motive curate, ci pentru că vrei să-mi iei locul. Nici vorbă de-aşa ceva, dă-ţi doar seama de cazul meu, reflectează la următorul aspect mai întîi. "Gîndeşte-te: cui oare crezi că drag / I-ar fi mai mult să stea în scaunul regesc, / Mereu cu frica-n sîn, decît să-şi aibe-un somn / Tihnit, dar ca şi regii-avînd puteri? Să fiu / Eu rege nu rîvnesc, ci doar să am puteri / Regeşti. Aşa-i tot omul cumpătat. Azi, tot / Ce eu îmi vreau, tu-mi dai. Vreo teamă însă n-am. / Dar rege dacă-aş fi, ce multe-aş fi silit / Să fac, pe inimă-mi călcînd! Şi rege crezi / Că mă visez, cînd nu rîvnesc să fiu decît / Stăpîn şi fără griji? La minte-s încă-ntreg / Şi nu-mi rîvnesc decît onoruri şi belşug. / Azi toţi îmi dau cinstiri şi-mi fac şi plecăciuni, / Cînd am vreun «of», la mine vin; eu sprijinindu-i, / Ei izbutesc. Şi să mă lepăd de ce am? / Să năzuiesc mai mult? / N-ar fi să fiu nătîng? / De-aşa ceva nu-s ispitit. Şi chiar de-aş fi / De-un altu-mpins s-o fac, eu tot n-o fac..."[22] El spune, deci: Nu ai de ce să te temi, mă acuzi că vreau să-ţi iau locul atunci cînd îţi spun să mergi să cauţi adevărul. Nu tînjesc cu niciun chip după locul tău, mă simt foarte bine acolo unde sînt, în situaţia aceasta de privilegiat, printre fruntaşii cetăţii, alături de tine. Nu am putere, doar autoritate, autoritatea tradiţională. Cît despre tine, ei bine, du-te mai întîi la Pythô şi întreabă dacă ţi-am relatat întocmai oracolul. Du-te să cauţi adevărul tu însuţi. Este vorba, evident, de Creon adresîndu-i-se lui Oedip. Ei bine, aici, pînă la un anumit punct şi în acelaşi fel, avem această situaţia întrucîtva tipică, exemplară a tiranului care exercită puterea, pe care exercitarea puterii îl orbeşte şi în preajma căruia, alături de care cineva, care se întîmplă să fie cumnatul său (fratele soţiei lui), vine să spună adevărul. El vine să spună adevărul şi tiranul, tocmai, nu îl ascultă. Ei bine, această scenă oedipiană o regăsim, distribuită aproape la fel, în textul lui Plutarh.

Să încercăm acum să vedem un pic ce este această *parrhesia* care se exercită în textul lui Plutarh. Cum vom caracteriza *parrhesia?* Aici voi începe să adăst puţin, să merg puţin mai încet şi chiar să bat pasul pe loc, dar mă veţi ierta, deoarece aş vrea ca lucrurile să fie cît mai clare. Cînd se pune problema să definim *parrhesia* trebuie să fim precauţi şi să înaintăm pas cu pas. Ce anume îl face pe Plutarh să poate să afirme că Dion practică *parrhesia?* El practică *parrhesia* la fel ca Platon, de altfel, chiar

22. Sofocle, *Oedip rege*, in *Oedip rege, Oedip la Colono, Antigona, Teatru,* vol. II, trad. de George Fotino, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965, p. 35–36.

dacă despre Platon nu se spune [că o pratică]. Ei bine, *parrhesia* este în primul rînd faptul de a spune adevărul. Ceea ce-l deosebeşte pe Dion de curtenii care-l înconjoară pe Dionysios e tocmai faptul că aceştia rîd atunci cînd Dionysios face o glumă proastă, prefăcîndu-se că o consideră o vorbă de duh, nu pentru că este adevărat, ci pentru că sînt linguşitori. Parrhesiastul va fi cel care spune adevărul şi care se va demarca, prin urmare, de tot ce e minciună şi linguşeală. *Parrhesiazesthai* înseamnă a spune adevărul. Dar, evident, nu orice fel de a spune adevărul. Şi este evident, de exemplu, că atunci cînd Platon spunea, într-unul dintre dialogurile sale, că viaţa oamenilor drepţi e fericită, iar cea a oamenilor nedrepţi, nefericită, şi Dumnezeu e martor că a spus deseori asta, el nu făcea de fiecare dată dovadă de *parrhesia*. Doar în această situaţie şi în acest context precis face el dovadă de *parrhesia*. Sau atunci cînd Dion îi spune lui Dionysios: Gelon inspira încredere oraşului, şi atunci oraşul era fericit; tu, însă, nu mai inspiri încredere oraşului, şi prin urmare oraşul e nefericit, acolo făcea el dovadă de *parrhesia*. Dar atunci cînd Plutarh reia el însuşi, în fraza următoare, această idee şi spune: Într-adevăr, oraşul guvernat de Gelon reprezenta cel mai frumos spectacol, iar oraşul guvernat de Dionysios, cel mai urît, el nu face decît să reia ce spunea Dion. Repetă spusele acestuia, dar, în ceea ce-l priveşte, nu face dovadă de *parrhesia*. Prin urmare, se poate spune că *parrhesia* este, într-adevăr, un mod de a spune adevărul, de a vorbi adevărat, dar ceea ce defineşte *parrhesia* nu este conţinutul propriu-zis de adevăr. *Parrhesia* este un anumit mod de a spune adevărul. Dar ce este un "mod de a spune adevărul"? Şi cum pot fi analizate diferitele moduri posibile de a spune adevărul? Unde anume trebuie situat acest mod de a spune adevărul ce caracterizeaza *parrhesia?*

Să începem, dacă vreţi, prin a elimina rapid un anumit număr de ipoteze. Să spunem, schematic, că modurile de a spune adevărul sînt analizate, de obicei, fie prin structura însăşi a discursului, fie prin finalitatea discursului, fie, dacă vreţi, prin efectele pe care finalitatea discursului le are asupra structurii, şi atunci analizăm discursurile în funcţie de strategia lor. Diferitele moduri de a spune adevărul pot apărea ca tot atîtea forme fie ale unei strategii a demonstraţiei, fie ale unei strategii a persuasiunii, fie ale unei strategii a învăţăturii, fie ale unei strategii a discuţiei. Face *parrhesia* parte din vreuna dintre aceste strategii, este ea oare un mod de a demonstra, este ea oare un mod de a persuada, este ea oare un mod de a transmite o învăţătură, este ea oare un mod de a discuta? Rapid, aceste patru chestiuni.

Este evident că *parrhesia* nu ţine de o strategie a demonstraţiei, că nu este un mod de a demonstra. Asta se poate vedea foarte bine în

textul lui Plutarh, în care avem o serie întreagă de exemple de *parrhesia*. Platon, bineînțeles, demonstrează, atunci cînd face marea sa teorie despre ce este virtutea, ce este dreptatea şi ce este curajul etc. Dar el nu face dovadă de *parrhesia* doar în această demonstrație, face dovadă de *parrhesia* şi în replica pe care i-o dă lui Dionysios. Iar în ceea ce-l privește pe Dion însuşi, acesta nu face nicio demonstrație, se mulțumeşte să dea sfaturi, se mulțumeşte să profereze aforisme, fără nicio dezvoltare demonstrativă. Prin urmare, *parrhesia* poate, într-adevăr, să utilizeze elemente de demonstrație. Poate să existe *parrhesia* în faptul de a face anumite demonstrații. Şi, la urme urmei, atunci cînd Galilei îşi va scrie *Dialogurile,* el va face dovadă de *parrhesia* într-un text demonstrativ. Dar nici demonstrația, nici structura rațională a discursului nu vor defini *parrhesia*.

În al doilea rînd, este oare *parrhesia* o strategie de persuasiune? Ține ea de o artă care ar fi aceea a retoricii? Aici, evident, lucrurile sînt ceva mai complicate deoarece, aşa cum vom vedea, pe de o parte, *parrhesia* ca tehnică, ca procedeu, ca mod de a spune lucrurile poate şi deseori chiar trebuie să utilizeze resursele retoricii; pe de altă parte, în anumite tratate de retorică, *parrhesia* (vorbirea pe şleau, veridicitatea) îşi va afla un loc, şi îşi va afla locul ca o figură de stil, figură de stil, de altfel, destul de paradoxală, destul de ciudată. Atunci însă cînd – în capitolul II din cartea a IX-a, în paragraful 27 – Quintilianus face loc, în rîndul a ceea ce el numeşte figuri ale gîndirii (asupra tuturor acestor lucruri vom reveni), numitei *parrhesia* (veridicității, vorbirii deschise, slobode, pe şleau), el prezintă această figură de gîndire drept cea mai despuiată, cea mai puțin figurată dintre toate. Ce poate fi mai puțin figurat, spune el, decît adevărata *libertas*?[23] Din punctul de vedere al lui Quintilianus, *parrhesia* este o figură a gîndirii, dar ca un fel de grad zero al retoricii, acolo unde figura gîndirii constă, tocmai, în a nu mai utiliza nicio figură. Cu toate acestea, aşa cum vedeți, între *parrhesia* şi retorică există un întreg focar de întrebări, o întreagă rețea de interferențe, de proximități, de suprapuneri etc. pe care va trebui să încercăm să le descurcăm. Putem însă spune, în mod general, că *Parrhesia* nu poate fi definită, în cîmpul retoricii, doar ca un element ținînd de retorică. Pe de o parte deoarece, aşa cum am văzut, *parrhe-*

23. M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică,* vol. III, Cartea a IX-a, Capitolul II, paragraful 27, trad. de Maria Hetco, Bucureşti, Minerva, "Biblioteca pentru toți", 1974: "Acelaşi lucru se poate spune despre vorbirea sinceră, pe care Cornificius o numeşte *licentia* (licență), iar grecii παρρησια {parrhesia} (vorbire deschisă). Căci ce poate fi mai puțin figurat decît sinceritatea adevărată *(quid enim minus figuratum quam vera libertas)?*" (p. 28).

sia se defineşte fundamental, esenţial şi primordial ca spunere a adevărului, în timp ce retorica este un mod, o artă sau o tehnică de a dispune în aşa fel elementele discursului încît să convingi. Dar că acest discurs spune adevărul sau nu nu este esenţial pentru retorică. Şi, pe de altă parte, aşa cum vedeţi, *parrhesia* este capabilă să îmbrace forme total diferite, de vreme ce va exista *parrhesia* atît în discursul lung al lui Platon, cît şi în aforismele sau replicile lui Dion. *Parrhesia* nu are o formă retorică specifică. Şi, mai ales, în *parrhesia* nu este atît vorba de a persuada, sau nu este neapărat vorba de a persuada. Desigur, atunci cînd Platon îi ţine lecţia lui Dionysios, el chiar încearcă să îl convingă pe acesta. Cînd Dion îl dă sfaturi lui Dionysios, el o face tocmai pentru ca acesta să le urmeze, şi în această măsură *parrhesia* [corespunde] cu adevărat, la fel ca retorica, voinţei de a persuada. Ea poate, ea trebuie să facă apel la procedee ale retoricii. Dar nu acesta este cu necesitate obiectivul şi finalitatea parrhesiei. E clar că atunci cînd Platon îi răspunde lui Dionysios: Am venit să caut un om bun în Sicilia, implicînd faptul că nu îl găseşte, există ceva de ordinul sfidării, de ordinul ironiei, de ordinul insultei, al criticii. N-o face pentru a-l convinge. La fel, atunci cînd Dion îi atrage atenţia lui Dionysios că guvernarea lui este rea, pe cînd a lui Gelon era bună, şi de această dată e vorba tot de o judecată, de o opinie, nu de o acţiune pentru a convinge. Prin urmare, *parrhesia* nu cred că trebuie clasificată sau înţeleasă din punctul de vedere al retoricii.

Aşa cum nu este nici un mod de a transmite o învăţătură, o pedagogie. Căci dacă este adevărat că *parrhesia* se adresează întotdeauna cuiva căruia vrem să-i spunem adevărul, nu este neapărat vorba de a-l învăţa pe respectivul acel adevăr. El poate fi învăţat acel adevăr, este ceea ce voia Platon să facă, dar există în scenele despre care tocmai v-am vorbit o brutalitate, o violenţă, o latură abruptă a parrhesiei care e total diferită de ceea ce poate să fie o procedură pedagogică. Parrhesiastul, cel care spune adevărul în această formă, îi azvîrle, ei bine, adevărul în faţă celui cu care dialoghează sau căruia i se adresează, fără acel parcurs, propriu pedagogiei, de la cunoscut la necunoscut, de la simplu la complicat, de la element la ansamblu. Se poate, chiar, spune, pînă la un anumit punct, că există în *parrhesia* ceva cu totul opus cel puţin unora dintre procedeele pedagogiei. Mai ales, nimic mai îndepărtat – iar acesta va fi un un punct important asupra cărora va trebui să revenim – decît *parrhesia* de faimoasa ironie socratică sau socratico-platoniciană. Despre ce este vorba în ironia socratică? Ei bine, e vorba de un joc în care profesorul se preface că nu ştie şi îl conduce pe elev să formuleze ceea ce nu ştia că ştie. În *parrhesia,* din contră,

ca şi cum ar fi vorba de o adevărată anti-ironie, cel care spune adevărul îi azvîrle adevărul în faţă interlocutorului său, un adevăr atît de violent, atît de abrupt, spus într-un mod atît de tranşant şi de definitiv încît cel aflat în faţa lui nu mai poate decît să tacă sau să-l strîngă de gît de furie, sau să treacă în cu totul alt registru, care, în cazul lui Dionysios faţă de Platon, e tentativa de crimă. În loc ca acela căruia i se adresează cuvîntul să descopere în el însuşi, prin ironie, adevărul pe care nu ştia că îl ştie, aici el se află în prezenţa unui adevăr pe care nu poate să-l accepte, pe care nu poate să-l contrazică şi care-l conduce spre nedreptate, exces, nebunie, orbire... Avem de-a face cu un efect care nu e doar anti-ironic, ci chiar anti-pedagogic.

A patra întrebare: nu este cumva, atunci, *parrhesia* un anumit mod de a discuta? Ea nu ţine de demonstraţie, nu ţine de retorică, nu ţine de pedagogie. Am putea oare spune că ţine de eristică?[24] Nu va fiind ea oare, într-adevăr, un anumit mod de a înfrunta un adversar? Nu va fi existînd în *parrhesia* o structură agonistică între două personaje care se înfruntă şi care intră în luptă, şi unul, şi celălalt, în jurul adevărului? Într-un anumit sens, cred că ne apropiem ceva mult mai mult de valoarea parrhesiei atunci cînd îi evidenţiem structura agonistică. Dar nu cred că *parrhesia* face parte dintr-o artă a discuţiei, în măsura în care arta discuţiei ne permite să facem să triumfe ceea ce considerăm că este adevărat. În fapt, în cele două figuri pe care le vedem aici – în cazul lui Platon în faţa lui Dionysios şi în cazul lui Dion în faţa aceluiaşi Dionysios –, nu este cu adevărat vorba de o discuţie în care unul dintre discursuri s-ar strădui să triumfe asupra celuilalt. Există, pe de o parte, un interlocuror care spune adevărul, şi pe care îl interesează, în fond, să spună adevărul cît mai repede, cît mai răspicat, cît mai clar cu putinţă; şi, apoi, în faţa lui, celălalt care nu răspunde, sau care răspunde prin altceva decît prin nişte discursuri. Iar dacă reluăm importantul episod cu Dionysios şi Platon, observaţi cum se desfăşoară lucrurile: pe de o parte, Platon oferă o învăţătură. Dionysios nu este nici convins, nici învăţat, nici învins într-o discuţie. În punctul final, de concluzie, al lecţiei, Dionysios înlocuieşte limbajul (formularea adevărului prin intermediul limbajului) o victorie care nu este victoria *logos*-ului, care nu este victoria discursului, care este victoria violenţei, a

24. Prin acest termen se înţelege o artă a controversei şi a dezbaterii (din elinescul *eris*: dispută, ceartă; zeiţa Eris este zeiţa Discordiei) dezvoltată îndeosebi de Şcoala din Megara (sec. V–IV). Într-un text celebru (capitolul II din *Respingerile sofistice*), Aristotel distinge argumentele didactice, dialectice, critice şi eristice (definite ca argumente ce conchid plecînd de la premise doar aparent probabile).

violenței pure, de vreme ce Dionysios face ca Platon să fie vîndut ca sclav Eginei.

Să rezumăm (a mers puțin cam încet, dar cred că era nevoie să fie eliminate, cît de cît, toate aceste lucruri). Să spunem că *parrhesia* este un anumit mod de a spune adevărul, și trebuie aflat în ce anume constă acest mod. Acest mod nu ține însă nici de eristică și de o artă de a discuta, nici de pedagogie și de o artă de a transmite adevărul, nici de retorică și de o artă de a convinge, nici de o artă a demonstrației. Sau, altfel spus, nu putem afla, cred, ce este *parrhesia,* nu putem să izolăm, să surprindem ceea ce o constituie nici în analiza formelor interne ale discursului, nici în efectele pe care acest discurs își propune să le obțină. Ea nu poate fi găsită în ceea ce am putea să numim strategii discursive. În ce constă ea atunci, dacă nu în discursul însuși și în structurile lui? Dacă *parrhesia* nu poate fi situată în finalitatea discursului, unde poate fi ea atunci situată?

Ei bine, să reluăm scena, sau cele două scene de *parrhesia*, încercînd să degajăm elementele care contribuie la constituirea ei. Platon și Dion sînt niște oameni care sînt înzestrați cu *parrhesia,* care utilizează *parrhesia,* care se folosesc de *parrhesia* în forme foarte diferite – cînd lecții, cînd aforisme, replici, sfaturi, judecăți. Dar indiferent de formele în care e spus adevărul, indiferent de formele utilizate de *parrhesia* atunci cînd se recurge la ea, există întotdeauna *parrhesia* atunci cînd spunerea adevărului se face în niște condiții de așa natură încît faptul de a spune adevărul, și faptul de a-l fi spus, va antrena, sau poate, sau trebuie să antreneze niște consecințe costisitoare pentru cei care au spus adevărul. Altfel spus, cred că dacă vrem să analizăm ce este *parrhesia,* nu trebuie s-o facem nici pe latura structurii interne a discursului, nici pe latura finalității pe care discursul adevărat caută s-o atingă asupra interlocutorului, ci pe latura locutorului, sau mai precis în direcția riscului pe care rostirea adevărului îl deschide în fața locutorului însuși. *Parrhesia* trebuie căutată în direcția efectului pe care propria spunere a adevărului îl poate produce asupra locutorului însuși, în direcția efectului reciproc, de retur, pe care spunerea adevărului îl poate produce asupra locutorului plecînd de la efectul pe care ea o produce asupra interlocutorului. Altfel spus, a spune adevărul în prezența tiranului Dionysios, care se înfurie, înseamnă a deschide pentru cel care spune adevărul un anumit spațiu de risc, înseamnă a deschide un pericol, înseamnă a deschide o primejdie în care însăși existența locutorului va fi pusă în joc – și tocmai asta constituie *parrhesia*. *Parrhesia* trebuie așadar situată în ceea ce îl leagă pe locutor de faptul că ceea ce spune el este adevărul, și de urmările care decurg din faptul că a spus ade-

vărul. Platon şi Dion sînt, în aceste scene, nişte oameni care practică *parrhesiazesthai*, care pratică *parrhesia,* în măsura în care ei spun, într-adevăr, în mod actual adevărul, şi în măsura în care, spunîndu-l, se expun ei înşişi, care l-au spus, la a plăti preţul, sau un anumit preţ, pentru faptul de a-l fi spus. Iar în cazul de faţă, preţul pe care ei sînt gata să-l plătească, sau pe care afirmă, rostind adevărul, că sînt gata să-l plătească, nu e oricare: preţul acesta e moartea. Avem aici, dacă vreţi – şi tocmai de aceea consider această scenă {ca fiind} matricială, exemplară pentru *parrhesia* –, punctul în care subiecţii aleg de bunăvoie să spună adevărul, acceptînd de bunăvoie şi în mod explicit că spunerea adevărului ar putea să-i coste viaţa. Parrhesiaşti sînt aceia care acceptă, la limită, să moară pentru faptul de a fi spus adevărul. Sau, mai exact, parrhesiaşti sînt aceia care decid să spună adevărul cu un preţ nedeterminat, care poate merge pînă la propria lor moarte. Aici este, după părerea mea, nodul a ceea ce înseamnă *parrhesia*. N-aş vrea, evident, să ne oprim la această formulare un pic cam patetică a raportului dintre spunerea adevărului şi riscul morţii, dar, în fine, tocmai asta ar trebui, acum, să descîlcim cît de cît.

Nu ştiu, atunci, cum să procedez. Există, totuşi – fără a face ca Pierre Bellemare şi a introduce o pagină de publicitate[25] –, un ritm oarecum natural în ceea ce vreau să spun. Şi atunci, dacă vreţi, luăm cinci minute de pauză şi apoi continuăm. Pentru că altfel risc să continui încă jumătate de oră, trei sferturi de oră, şi e poate un pic cam obositor. Ne revedem în cinci minute.

25. Aluzie la o emisiune de televiziune celebră în epocă (*"C'est arrivé un jour"* {S-a întîmplat într-o zi}), în care P. Bellemare, pe canalul TF1, îşi ţinea publicul în suspans povestind istorii senzaţionale, introducînd întotdeauna cîte un calup de publicitate în momentul cel mai critic al naraţiunii.

Cursul din 12 ianuarie 1983

Ora a doua

Puncte de ireductibilitate ale enunțului parrhesiastic la enunțul performativ: deschiderea unui risc nedeterminat/exprimarea publică a unei convingeri personale/punerea în joc a unui liber curaj. – Pragmatica sau dramatica discursului. – Utilizarea clasică a noțiunii de parrhesia*: democrație (Polibiu) și cetățenie.* (Euripide).

Bun. Pentru a încerca să descurc, să lămuresc un pic formula generală și oarecum ezitantă, tremurată, pe care v-am propus-o adineauri – situația-limită a parrhesiastului care se ridică, ia cuvîntul, spune adevărul în fața tiranului și își riscă viața –, voi lua, ca un reper (a devenit puntea măgarului*, dar, pîn la urmă, este poate comod), ca un contra-exemplu, ca o formă de enunțare exact opusă parrhesiei, ceea ce, de ani și ani deja, numim enunțuri performative.[1] Știți foarte bine că pentru ca un enunț performativ să existe trebuie să existe un anumit context, mai mult sau mai puțin strict instituționalizat, un individ care are statutul necesar sau care se află într-o situație bine definită. Toate acestea fiind date ca o condiție pentru ca un enunț să fie performativ, ei bine, [un individ] formulează acest enunț. Iar enunțul este performativ în măsura în care enunțarea însăși efectuează lucrul enunțat.** Cunoașteți exemplul arhi-banal: președintele de ședință se așază și spune: "Ședința e deschisă". În ciuda aparenței, enunțul "ședința e deschisă" nu este o afirmație. El nu este nici adevărat, nici fals. Se întîmplă pur și simplu, lucru esențial, că formularea "ședința e deschisă" face ca ședința să fie prin chiar acest fapt deschisă. Sau, într-un context mult mai slab instituționalizat, dar care implică totuși un întreg ansamblu de rituri și o anumită situație bine definită, atunci cînd cine-

---

* {În original: *le pont-aux-ânes*, lat. *pons asinorum,* expresie care stigmatizează, în general, unrefuz de a accepta evidența, iar în mediu didactic, un fals obstacol pentru elevi. În particular, expresia "puntea măgarului" desemna Teorema lui Pitagora, de care elevii slabi, neînțelegînd-o, se izbeau și nu puteau trece clasa.}

1. Cf. cele două referințe esențiale: J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe* (orig.: *How To Do Things With Words,* 1962), trad. de Sorana Corneanu; J. Searle, *Les Actes de langage* (orig.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language,* 1969), trad. de H. Pauchard, Paris, Hermann, 1977.

** Manuscrisul precizează: "Performativul se realizează într-o lume care garantează că spunerea efectuează lucrul spus".

va spune: "Îmi cer scuze" *{Je m'excuse},* ei bine, efectiv el s-a scuzat *{il s'est excusé},* şi însăşi formularea "îmi cer scuze" {mă scuz} efectuează lucrul enunţat, anume acela că cineva s-a scuzat {singur, pe sine} faţă de altcineva. Ei bine, acum, plecînd de la acest exemplu, haideţi să reluăm diferitele elementele ale noţiunii de *parrhesia,* ale acelui enunţ de adevăr şi, mai ales, ale scenei în interiorul căreia se efectuează *Parrhesia.* Ne aflăm – iar din acest punct de vedere avem, pînă la un anumit punct, un element comun cu enunţurile performative –, cu acest text al lui Plutarh, într-o situaţie tipică, bine cunoscută, bine instituţionalizată: este vorba de suveran. Textul arată foarte clar: suveranul este de faţă, înconjurat de curtenii săi. Filosoful vine şi-şi ţine lecţia, curtenii aplaudă lecţia ţinută. Cealaltă scenă, prezentă şi ea în acest fragment, este foarte asemănătoare, foarte puţin diferită: este vorba de acelaşi tiran Dionysios aflat în mijlocul curţii sale. Curtenii sînt de faţă, rîd la glumele lui Dionysios, şi cineva, Dion, se ridică şi ia cuvîntul. Suveranul, curtenii, cel care spune adevărul: scenă clasică (aceasta era şi scena, vă aduceţi aminte, din *Oedip*).

Există, totuşi, o diferenţă, care e majoră şi capitală. Aceea că, într-un enunţ performativ, elementele care sînt date în cadrul situaţiei sînt de aşa natură încît enunţul fiind pronunţat, ei bine, rezultă un efect, efect dinainte cunoscut, dinainte reglat, efect codificat care este tocmai lucrul în care constă caracterul performativ al enunţului. Pe cînd, din contră, în *parrhesia,* indiferent de caracterul obişnuit, familiar, cvasi-instituţionalizat al situaţiei în care se efectuează ea, ceea ce face să existe *parrhesia* este tocmai faptul că introducerea, iruperea discursului adevărat determină o situaţie deschisă, sau, mai curînd, deschide situaţia, făcînd posibile un anumit număr de efecte care, tocmai, nu sînt cunoscute. *Parrhesia* nu produce un efect codificat, ci deschide un risc nedeterminat. Iar acest risc nedeterminat depinde, evident, de elementele situaţiei. Într-o situaţia ca aceasta, riscul este, oarecum, foarte mare, foarte deschis, de vreme ce caracterul, forma nelimitată a puterii tiranice, temperamentul excesiv al lui Dionysios, pasiunile care-l animă, toate aceste elemente pot conduce la cele mai nefaste efecte, în cazul de faţă, efectiv, la voinţa de a-l face să dispară pe cel care a spus adevărul. Aşa cum puteţi vedea însă, chiar şi atunci cînd nu e vorba de o situaţia extremă precum aceasta, chiar şi atunci cînd nu va fi vorba de un tiran care are putere de viaţă şi de moarte asupra celui care vorbeşte, ceea ce va defini enunţul de tip *parrhesia,* ceea ce va face din enunţarea adevărului sub formă de *parrhesia* ceva absolut singular între toate celelalte forme de enunţuri şi între toate celelalte formulări ale adevărului, este faptul că în *parrhesia* există deschidere

a unui risc. În desfăşurarea unei demonstraţii efectuate în condiţii neutre nu există *parrhesia,* chiar dacă există enunţare a adevărului, pentru că cel care enunţă astfel adevărul nu îşi ia nici un risc. Enunţarea adevărului nu deschide niciun risc dacă nu priveşti adevărul decît ca pe un element în cadrul unui demers demonstrativ. În momentul, însă, în care enunţarea adevărului, indiferent dacă are loc, de altfel, înăuntrul – gîndiţi-vă la Galilei – sau în afara unui demers demonstrativ, constituie un eveniment iruptiv, deschizînd pentru subiectul care vorbeşte un risc nedefinit sau insuficient definit, în acel moment putem spune că există *parrhesia*. Este, deci, într-un anumit sens, contrariul performativului, în care enunţarea a ceva provoacă şi suscită, în funcţie de însuşi codul general şi de cîmpul instituţional în care enunţul performativ e rostit, un eveniment întru totul determinat. Aici, din contră, este vorba de o spunere a adevărului iruptivă, de o spunere a adevărului care provoacă o fractură şi deschide riscul: posibilitate, cîmp de pericole sau, în orice caz, eventualitate nedeterminată. Primul lucru, prima caracteristică.

În al doilea rînd – şi tot în comparaţie cu enunţul performativ –, ştiţi foarte bine că, într-un enunţ performativ, statutul subiectului enunţării este important. Cel care deschide şedinţa prin simplul fapt că spune "şedinţa e deschisă" trebuie să aibă şi autoritatea s-o facă şi să fie preşedintele de şedinţă. Cel care spune "mă scuzaţi" {mă scuz} nu va efectua un enunţ performativ decît în momentul în care, efectiv, se va afla într-o situaţie de aşa natură încît, dat fiind că şi-a jignit interlocutorul sau aflîndu-se într-o situaţie sau alta faţă de el, va putea sau va trebui să se scuze. Cel care spune "te botez" trebuie să aibă statutul care-i permite să boteze, anume să fie cel puţin creştin etc. Dar dacă acest statut este indispensabil pentru efectuarea unui enunţ performativ, contează prea puţin, în schimb, pentru ca să existe enunţ performativ, dacă există un raport oarecum personal între cel care enunţă şi enunţul însuşi. Altfel spus, în mod cu totul empiric, creştinul care spune "te botez", făcînd gesturile pe care le face, contează prea puţin dacă nu crede nici în Dumnezeu, nici în Diavol. În momentul în care va fi făcut în mod efectiv acest gest şi va fi rostit aceste vorbe în condiţiile cerute, el va fi izbutit să boteze, iar enunţul va fi unul performativ. Preşedintele care spune "deschid şedinţa", contează prea puţin dacă şedinţa cu pricina îl plictiseşte de moarte sau dacă el picoteşte. Va fi spus "şedinţa e deschisă". La fel şi în cazul scuzei: ceea ce face ca formula "mă scuzaţi" să fie un performativ nu este absolut deloc faptul că subiectul e sincer atunci cînd spune "mă scuzaţi". Ci doar faptul că a pronunţat fraza, chiar dacă îşi spune: Te aştept la cotitură şi vezi

tu atunci. În *parrhesia,* în schimb, ceea ce face să existe *parrhesia* nu este doar faptul că această indiferență nu e posibilă, ci mai ales faptul că *parrhesia* este întotdeauna un fel de formulare a adevărului la două niveluri: un prim nivel care este acela al enunțării adevărului însuși (în acel moment, la fel ca în performativ, spui lucrul, și cu asta basta); și, apoi, un al doilea nivel al actului parrhesiastic, al enunțării parrhesiastice, care e afirmația că acel adevăr pe care-l rosteşti îl și gîndeşti, crezi în el, îl consideri tu însuți, efectiv, în mod autentic, ca fiind în mod autentic adevărat. Rostesc adevărul, și cred cu adevărat că el este adevărat, consider cu adevărat că spun adevărul în momentul în care îl spun. Tocmai această dedublare sau această dublare a enunțării adevărului cu enunțarea adevărului că gîndesc acest adevăr și că, gîndindu-l, îl spun, este indispensabilă pentru actul parrhesiastic. În fragmentul din Plutarh pe care l-am luat ca exemplu, bineînțeles că aceste două niveluri, așa cum se întîmplă, de altfel, de cele mai multe ori, nu sînt deosebite în mod explicit, iar cel de-al doilea nivel (nivelul afirmației cu privire la afirmație) este foarte adesea implicit. Dar chiar și așa, dacă vă uitați la elementele înseși care compun *parrhesia,* vedeți foarte clar că există, în aceste elemente, ceva care indică această afirmație cu privire la afirmație. Și tocmai în primul rînd caracterul public al acestei afirmații, nu numai caracterul public, ci și faptul că această *parrhesia,* aici – nu va fi întotdeauna cazul –, se realizează sub forma unei scene în care avem: tiranul; în fața lui, omul care vorbește, care s-a ridicat sau care ține o lecție și care spune adevărul; și, de jur-împrejur, curtenii, a căror atitudine variază în funcție de moment, de situație, de cel care vorbește etc. Și tocmai acest ritual al spunerii adevărului în care subiectul angajează ceea ce gîndește în ceea ce spune, în care el atestă adevărul a ceea ce gîndește prin enunțarea a ceea ce spune, tocmai acest lucru este manifestat de această scenă, de acest soi de duel, de turnir, de provocare, de sfidare. Altfel spus, părerea mea este că aici, în interiorul enunțării parrhesiastice, există ceva ce am putea numi un pact: pactul subiectului vorbitor cu el însuși. Pact care are el însuși două niveluri: nivelul actului enunțării și, apoi, [acela], implicit sau explicit, prin care subiectul se leagă de enunțul pe care tocmai l-a spus, dar și de enunțarea lui. Și tocmai prin asta pactul e dublu. Pe de o parte, subiectul, în *parrhesia,* spune: Acesta e adevărul. El spune că gîndește în mod efectiv acest adevăr, și prin asta el se leagă, singur, el însuși de enunț și de conținutul enunțului. El mai încheie, însă, un pact și prin faptul că spune: Eu sînt cel care a spus acest adevăr; mă leg, prin urmare, de enunțare și îmi asum riscul tuturor consecințelor ei. *Parrhesia* [conține] așadar enunțarea adevărului, apoi, deasupra acestei enunțări,

un element implicit pe care l-am putea numi pactul parrhesiastic al subiectului cu el însuşi, prin care subiectul se leagă şi de conţinutul enunţului, şi de actul însuşi al enunţării: Eu sînt cel care va fi spus asta. Iar prin înfruntarea, duelul, sfidarea, prin marea scenă a omului care se ridică în faţa tiranului şi, sub privirile întregii curţi, în auzul întregii curţi, spune adevărul, ei bine, tocmai acest pact este manifestat.

A treia diferenţă dintre enunţul performativ şi enunţul parrhesiastic: un enunţ performativ presupune că acela care vorbeşte are statutul care îi permite, rostindu-şi enunţul, să opereze ceea ce e enunţat; trebuie să fii preşedinte pentru a putea deschide efectiv şedinţa, trebuie să fi suferit o ofensă pentru a spune: "Te iert" şi pentru ca acest "te iert" să fie un enunţ performativ. Ceea ce caracterizează, în schimb, un enunţ parrhesiastic nu este faptul că subiectul care vorbeşte are cutare sau cutare statut. Poate să fie un filosof, poate să fie cumnatul tiranului, poate să fie un curtean, poate să fie oricine. Nu statutul este, aşadar, important şi necesar. Ceea ce caracterizează enunţul parrhesiastic e tocmai faptul că, în afara statutului şi a tot ce ar putea să codifice şi să determine situaţia, parrhesiastul este cel care pune la bătaie şi care atrage atenţia asupra propriei libertăţi de individ care vorbeşte. La urma urmei, dacă, prin statutul său, Platon trebuia într-adevăr să-şi expună propria filosofie – e tocmai ceea ce i se cere –, el era perfect liber, atunci cînd Dionysios îi punea o întrebare, să nu-i replice acestuia: Am venit în Sicilia ca să caut un om bun (şi subînţelegînd: nu l-am găsit). Asta era, oarecum, ca un fel de supliment, de adaos faţă de funcţia statutară a lui Platon în calitate sa de învăţător. La fel, Dion, în calitatea sa de curtean, de cumnat al tiranului etc., trebuia efectiv – aceasta era funcţia lui – să-i dea sfaturi bune lui Dionysios pentru ca acesta să poată să guverneze aşa cum trebuie. Pînă la urmă, ţinea numai de libertatea lui să spună sau să nu spună: Cînd guverna Gelon, era bine; acum, cînd guvernezi tu, oraşul e într-o stare dezastruoasă. În vreme ce enunţul performativ defineşte un joc determinat în care statutul celui care vorbeşte şi situaţia în care el se află determină cu exactitate ceea ce el poate şi ceea ce el trebuie să spună, nu există *parrhesia* decît atunci cînd există libertate în enunţarea adevărului, libertate a actului prin care subiectul spune adevărul, dar şi libertate a pactului prin care subiectul care vorbeşte se leagă de enunţul şi de enunţarea adevărului. Şi, în măsura acestui fapt, în inima actului de *parrhesia* se află nu statutul social, instituţional al subiectului, ci curajul lui.

Parrhesia – şi aici rezum, rugîndu-vă să mă iertaţi că am fost atît de lent şi de repetitiv – este, prin urmare, un anumit mod de a vorbi. Mai

exact, un mod de a spune adevărul. În al treilea rînd, ea este un mod de a spune adevărul de aşa natură încît prin însuşi faptul că spunem adevărul deschidem pentru noi înşine un risc. În al patrulea rînd, *parrhesia* este un mod de a deschide acest risc legat de spunerea adevărului constituindu-te tu însuţi ca partener, într-o anumită măsură, al tău însuţi, atunci cînd vorbeşti, legîndu-te de enunţul adevărului, legîndu-te de enunţarea adevărului. În sfîrşit, *parrhesia* este un mod de a te lega de tine însuţi prin enunţarea adevărului, de a te lega liber de tine însuţi, sub forma unui act curajos. *Parrhesia* este liberul curaj prin care ne legăm de noi înşine prin însuşi actul de a rosti adevărul. Sau *Parrhesia* este etica spunerii adevărului prin însuşi actul ei riscant şi liber. Şi, în această măsură, pentru cuvîntul *parrhesia* care era redat, în utilizarea lui restrînsă la direcţia de conştiinţă, prin "vorbire liberă", "pe şleau" *{franc-parler},* putem, cred, dacă [îi] dăm această definiţie mai largă şi mai generală, să propunem [ca traducere] termenul de "veridicitate". Parrhesiastul, cel care utilizează *parrhesia,* este omul veridic, adică: cel care are curajul să rişte spunerea adevărului, şi care riscă această spunere a adevărului printr-un pact cu el însuşi, în măsura, tocmai, în care este enunţătorul adevărului. Este veridicul. Şi (asupra acestui aspect vom putea, poate, să revenim, nu ştiu însă dacă voi avea timp) mi se pare că veridicitatea nietzscheană este un anumit mod de a face să funcţioneze această noţiune a cărei origine îndepărtată se află în noţiunea de *parrhesia* (de spunere a adevărului) ca risc pentru cel care îl enunţă, ca risc acceptat de către cel care îl enunţă.

Iertaţi-mi toate aceste încetineli, era vorba de a repune problema parrhesiei în triplul context pornind de la care aş vrea să o abordez. În primul rînd, dacă vreţi, dacă adoptăm această definiţie a parrhesiei, observaţi că, înainte de toate, apare, bineînţeles, o problemă filosofică fundamentală. Vedem, în orice caz, că *parrhesia* pune în joc o problemă filosofică fundamentală, care nu este, nici mai mult, nici mai puţin, decît legătura care se stabileşte între libertate şi adevăr. Nu [problema], pe care o cunoaştem deja, de a şti cît de mult restrînge, limitează sau constrînge adevărul exerciţiul libertăţii, ci, într-o anumită măsură, problema exact inversă: în ce fel şi în ce măsură obligaţia de adevăr – {faptul de} "a te obliga la {spunerea} adevăr{ului}", {faptul de} "a te obliga prin adevăr şi prin spunerea adevărului" –, în ce măsură această obligaţie este în acelaşi timp o exercitare a libertăţii, chiar o exercitare periculoasă a libertăţii? În ce fel [faptul de] a-ţi impune obligaţia de adevăr (de a te obliga să spui adevărul, de a te obliga prin adevăr, prin conţinutul a ceea ce spui şi prin faptul că spui) este efectiv o exercitare, dacă nu chiar cea mai înaltă exercitare, cel mai înalt

exercițiu al libertății? Pe fondul acestei întrebări trebuie dezvoltată, cred eu, întreaga analiză a noțiunii de *parrhesia*.

În al doilea rînd, un context metodologic mai strîns, mai apropiat, chiar, de analiză, şi pe care aş vrea să-l adun laolaltă sau să-l rezum, foarte schematic, aici. Dacă adoptăm această definiție generală a lui parrhesiei plecînd de la exemplul din Plutarh, vedem că *parrhesia* este, prin urmare, un anumit mod de a enunța de aşa natură încît enunțul şi actul enunțării vor avea un fel de "efecte invers, de răspuns" asupra subiectului însuşi, efecte de răspuns nu, fireşte, sub forma unei consecințe. N-am fost, poate, prea clar în această privință, dar, dacă vreți, nu pentru că, în fapt, [Dionysios] va fi vrut să-l ucidă pe Platon pentru că acesta spusese ce spusese a existat *parrhesia*. Există *parrhesia* începînd din momentul în care Platon acceptă, într-adevăr, riscul de a fi exilat, ucis, vîndut etc. spunînd adevărul. Prin urmare, *parrhesia* este într-adevăr actul prin care subiectul se leagă el însuşi de enunț, [de] enunțare şi de consecințele acestui enunț şi ale acestei enunțări. Ei bine, dacă asta e *Parrhesia,* vedeți că avem, poate, de-a face cu un întreg strat de analize posibile privind efectul discursului. Cunoaşteți foarte bine problemele şi distincția care pot să existe între analiza limbii şi a faptelor de limbă şi analiza discursurilor. Ceea ce numim, sau ceea ce am putea, în orice caz, să numim pragmatica discursului – ce este? Ei bine, este analiza a ceea ce, în situația reală a celui care vorbeşte, afectează sau modifică sensul şi valoarea enunțului. În această măsură, vedeți foarte clar că analiza sau reperarea a ceva de felul unui enunț performativ ține, foarte precis, de o pragmatică a discursului. Avem de-a face cu o situație de aşa natură, cu un statut al subiectului vorbitor de aşa natură încît enunțul "şedința e deschisă" va avea o anumită valoare şi un anumit sens, care nu vor fi aceleaşi dacă situația e alta şi dacă subiectul vorbitor este altul. Dacă un jurnalist din colțul unei săli spune "şedința e deschisă", el constată că şedința tocmai fusese deschisă. Dacă cel care spune "şedința e deschisă" este preşedintele de şedință, ştiți foarte bine că enunțul nu mai are nici aceeaşi valoare, nici acelaşi sens. Este un enunț performativ care deschide în mod efectiv şedința. Toate acestea sînt cunoscute. Observați, aşadar, că analiza pragmaticii discursului este analiza elementelor şi a mecanismelor prin care situația în care se află enunțătorul va modifica valoarea şi sensul discursului. Discursul îşi schimbă sensul în funcție de această situație, şi pragmatica discursului tocmai în asta constă: prin ce anume ajunge situația sau statutul subiectului vorbitor să modifice sau să afecteze sensul şi valoarea enunțului?

Odată cu *parrhesia,* vedem apărînd o întreagă familie de fapte de discurs, dacă vreți, care sînt total diferite, care sînt aproape contrariul,

proiecția în oglindă a ceea ce numim pragmatica discursului. Odată cu *parrhesia,* avem de-a face, într-adevăr, cu o serie întreagă de fapte de discurs în care nu situația reală a celui care vorbește va afecta sau va modifica valoarea enunțului. În *parrhesia,* enunțul și actul de enunțare, în același timp, vor afecta, într-un fel sau altul, însuși modul de a fi al subiectului, făcînd, pur și simplu – și asta privind lucrurile în forma lor cea mai generală și mai neutră –, ca acela care a spus lucrul să-l fi spus în mod efectiv și ca el să se lege, printr-un act mai mult sau mai puțin explicit, de faptul că l-a spus. Această retro-acție, care face ca evenimentul enunțului să afecteze modul de a fi al subiectului sau ca, producînd evenimentul enunțului, subiectul să-și modifice, sau să-și afirme, sau, în orice caz, să-și determine și să-și precizeze modul de a fi în măsura în care vorbește, ei bine, tocmai asta, cred, caracterizează un alt tip de fapte de discurs, total diferite de cele ale pragmaticii. Iar ceea ce am putea să numim, dacă vreți – eliminînd tot ce poate avea patetic acest cuvînt –, "dramatica" discursului este analiza acestor fapte de discurs, {analiză} care evidențiază felul în care evenimentul însuși al enunțării poate să afecteze ființa enunțătorului. În cazul de față, mi se pare că *parrhesia* este, foarte exact, ceea ce am putea numi unul dintre aspectele și una dintre formele dramaticii discursului adevărat. Este vorba, în *parrhesia,* de felul în care, afirmînd adevărul, și prin însuși actul acestei afirmări, te constitui drept cel care spune adevărul, care a spus adevărul, care se recunoaște în cel care și ca fiind cel care a spus adevărul. Analiza parrhesiei este analiza acestei dramatici a discursului adevărat care face să apară contractul subiectului vorbitor cu el însuși prin însuși actul spunerii adevărului. Și cred că am putea, în felul acesta, să facem o întreagă analiză a dramaticii și a diferitelor forme de dramatică a discursului adevărat: profetul, prezicătorul, filosoful, savantul. Toți aceștia, indiferent de determinările sociale care pot să [le] definească în mod efectiv statutul, toți aceștia, de fapt, desfășoară o anumită dramatică a discursului adevărat, adică au un anumit mod de a se lega ei înșiși, ca subiecți, de adevărul a ceea ce spun. Și este clar că ei nu se leagă în același fel de adevărul a ceea ce spun după cum vorbesc în calitate de prezicător, în calitate de profet, în calitate de filosof sau în calitate de savant în interiorul unei instituții științifice. Acest moduri foarte diferite de legare a subiectului de însăși enunțarea adevărului este tocmai ceea ce deschide, cred eu, cîmpul unor studii posibile despre dramatica discursului adevărat.

Și ajung, astfel, la ceea ce aș vrea să fac, cît de cît, anul acesta. Luînd, așadar, ca fundal general problema filosofică a raportului dintre obligația de adevăr și exercițiul adevărului, luînd ca punct de vedere

metodologic ceea ce am putea numi dramatica discursului adevărat, aş vrea să văd dacă nu se poate, din acest dublu punct de vedere (filosofic şi metodologic), face istoria, genealogia etc. a ceea ce am putea numi discursul politic. Există o dramatică politică a discursului adevărat, şi care pot fi diferitele forme, diferitele structuri ale dramaticii discursului politic? Altfel spus, atunci cînd cineva se ridică, în cetate sau în faţa tiranului, sau atunci cînd curteanul se apropie de cel care exercită puterea, sau atunci cînd omul politic se urcă la tribună şi spune: "Vă spun adevărul", ce tip de dramatică a discursului adevărat pune el în operă? Ceea ce aş vrea să fac anul acesta este, aşadar, o istorie a discursului guvernamentalităţii care şi-ar lua ca fir călăuzitor această dramatică a discursului adevărat, care ar încerca să repereze cîteva dintre aceste mari forme ale dramaticii discursului adevărat.

Şi aş vrea să iau ca punct de plecare tocmai modul în care vedem formîndu-se aici noţiunea de *parrhesia:* cum putem repera, în Antichitate, formarea unei anumite dramatici a discursului adevărat în ordinea politicii, care este discursul consilierului, al sfătuitorului, al sfetnicului? În ce fel, de la o *parrhesia* care, veţi vedea imediat sau data viitoare, îl va caracteriza pe oratorul public, s-a trecut la o concepţie asupra actului de *parrhesia* ce caracterizează dramatica sfetnicului, a consilierului care, în imediata proximitate a Principelui, ia cuvîntul şi îi spune acestuia ce anume trebuie să facă? Acestea vor fi primele figuri pe care aş vrea să le studiez. În al doilea rînd, aş vrea să studiez figura a ceea ce aş numi aşa, un pic schematic – toate aceste cuvinte sînt, evident, mai mult sau mai puţin arbitrare –, dramatica ministrului, adică acea nouă dramatică a discursului adevărat în ordinea politicii care apare în preajma secolului al XVI-lea, atunci cînd arta de a guverna începe să-şi capete statura şi autonomia şi să-şi definească propria tehnică în funcţie de ce este statul. În ce constă discursul adevărat care va fi adresat monarhului de către "ministrul"* său, în numele a ceva care se cheamă raţiune de stat şi în funcţie de o anumită formă de cunoaştere care este cunoaşterea proprie statului? În al treilea rînd, am putea, dar nu ştiu dacă voi avea timp, să vedem apărînd o a treia figură a dramaticii discursului adevărat în ordinea politicii, care este figura, să zicem, a "criticului": ce este discursul critic în ordinea politicii pe care-l vedem formîndu-se, dezvoltîndu-se, dobîndind, în tot cazul, un anumit statut în secolul al XVIII-lea şi continuîndu-se de-a lungul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea? Şi, în sfîrşit, bineînţeles, am putea repera şi o a patra mare figură în dramatica discursului adevărat în ordinea

* Foucault precizează: "între ghilimele".

politicii, şi anume figura revoluţionarului. Cine este cel care se ridică, în mijlocul unei societăţi, şi spune: Adevărat grăiesc vouă, şi grăiesc adevărat în numele a ceva care e revoluţia pe care o voi face şi pe care o vom face împreună?

Acesta ar fi, în mare, cadrul general al studiilor de anul acesta. Sînt însă în acelaşi timp în întîrziere şi în avans. În întîrziere faţă de ceea ce voiam să fac şi în avans dacă aş fi vrut să mă opresc aici. [... *] Bun, atunci, prima serie de studii, sau primele consideraţii despre modul în care s-a format acel personaj, în fine, acel gen de dramatică a discursului pe care îl exemplifică Dion în textul lui Plutarh. Scena despre care vorbim datează din secolul al IV-lea (a fost, oricum, scrisă de Plutarh la începutul secolului al II-lea după I.C.). În ea se poate vedea figura consilierului, a sfetnicului Principelui care, alături de acesta, lîngă acesta şi chiar legat de acesta prin legături de rudenie, se ridică şi îi spune adevărul. Şi îi spune adevărul printr-un mod de discurs pe care Plutarh îl numeşte, tocmai, *parrhesia*. Am încercat să vă ofer un fel de privire generală asupra acestei noţiuni şi asupra tipurilor de probleme pe care ea poate să le pună. Dar, în sfîrşit, nu trebuie să uităm, totuşi, că atunci cînd reluăm istoria diacronică a noţiunii de *parrhesia,* ea nu are deloc, în textele clasice, în textele din secolul al IV-lea, sensul pe care i-l dă Plutarh, sensul cu care el o utilizează în legătură cu Dion. Utilizarea cuvîntului *parrhesia* în textele clasice este ceva mai complicată, şi destul de diferită. Astăzi şi data viitoare, aş vrea să vă semnalez cîteva dintre aceste utilizări.

În primul rînd, dacă în textul lui Plutarh – şi, de altfel, chiar în funcţie de ceea ce v-am spus atunci cînd am încercat să elucidez această noţiune –, *parrhesia* pare legată de o virtute, de o calitate personală, de un curaj (curajul în libertatea spunerii adevărului), cuvîntul *parrhesia* aşa cum îl aflăm întrebuinţat în epoca clasică nu comportă, sau cel puţin nu în primul rînd, în mod fundamental şi esenţial, această dimensiu-

---

* M. F. adaugă: "Mai înainte de a intra, puţin, această istorie a actului de *parrhesia* şi a primei figuri, cea a consilierului, a sfetnicului, aş vrea să reiau nu o problemă, ci, în fine, o chestiune pe care îl abordasem data trecută; ar fi vorba de posibilitatea, dacă vreţi, a unei întîniri cu aceia dintre voi care studiază. Încă o dată, nu pentru a-i exclude pe ceilalţi, dar putem să evem efectiv nşte întrebări, nişte relaţii de lucru puţin diferite de raporturile pur spectaculare pe care le avem în cadrul cursului. Nu ştiu, eventual aceia dintre voi care lucrează concret, care ar dori să putem discuta despre lucrul lor sau care ar dori să-mi pună întrebări despre ceea ce spun {la curs}, dar în funcţie de propriul lucru – miercurea viitoare, în jur de douăsprezece fără un sfert? Bem o jumătate de oră o cafea, şi apoi voi încerca să rezerv sala de lîngă aceasta, adică sala 3, cred. Ne-am putea întîlni în felul acesta douăzeci, treizeci, în sfîrşit, un număr ceva mai restrîns... De acord, vreţi să facem aşa?"

ne a curajului personal, ci este mult mai mult un concept care se raportează la două lucruri: pe de o parte, {la} o anumită structură politică ce caracterizează cetatea; şi, apoi, {la} statutul social şi politic al anumitor indivizi în interiorul acelei cetăţi. Mai întîi, *parrhesia* ca structură politică. Doar o referinţă, care nici nu este, de altfel, din secolul al IV-lea din moment ce e din Polibiu, dar care situează, într-o anumită măsură, problema. În textul lui Polibiu (cartea a II-a, capitolul 38, paragraful 6), regimul aheenilor [e definit] prin trei mari caracteristici. El spune că la aheeni există cetăţi în care aflăm: *dêmokratia* (democraţia); în al doilea rînd, *isêgoria;* în al treilea rînd, *parrhesia*[2]. *Dêmokratia,* adică participarea, nu a tuturor, ci a întregului *dêmos,* adică a tuturor celor care pot fi calificaţi drept cetăţeni, şi prin urmare drept membri ai *dêmos*-ului, să participe la putere. *Isêgoria* se referă la structura de egalitate care face ca dreptul şi datoria, libertatea şi obligaţia să fie aceleaşi, să fie egale, şi de data aceasta, pentru toţi cei care fac parte din *dêmos* şi care au, prin urmare, statutul de cetăţean. Şi, în sfîrşit, a treia caracteristică a acestor state o constituie faptul că în ele aflăm *Parrhesia*. Aflăm în ele *parrhesia,* adică libertatea, pentru cetăţeni, de a lua cuvîntul, şi de a lua cuvîntul, bineînţeles, în cîmpul politicii, cîmp al politicii înţeles atît din punct de vedere abstract (activitatea politică), cît şi într-un mod foarte concret: ca dreptul, în Adunare, în Adunarea reunită, chiar dacă nu exerciţi nicio funcţie aparte, chiar dacă nu eşti magistrat, de a te ridica, de a vorbi, de a spune adevărul sau de a avea pretenţia că spui adevărul şi de afirma că îl spui. Asta e *parrhesia:* o structură politică.

Există, însă, o serie întreagă de alte utilizări ale cuvîntului *parrhesia* care se raportează mai puţin la această structură generală a cetăţii şi mai mult la statutul însuşi al indivizilor, [aşa cum] apare destul de clar în mai multe texte ale lui Euripide. Mai întîi, în tragedia intitulată *Ion,* versurile 668–675, aflăm următorul pasaj: "Căci, dacă n-o să-mi aflu născătoarea, tată, de neîndurat îmi va fi viaţa. Iar dacă pot să îmi doresc ceva, vreau ca femeia care m-a născut [şi pe care o caut; M. F.] să fie din Atena, să dobîndesc, barem prin mamă, dreptul de-a vorbi deschis «acolo» [*hôs moi genêthai mêtrothen parrhesia:* pentru ca *parrhesia* să-mi vină pe latură maternă; M. F.]. Cînd nimereşte un străin într-o

2. "Nu se poate găsi nicăieri un sistem de egalitate şi de libertate şi, în genere, de adevărată democraţie şi principii politice mai curate decît la aheeni" *(isêgorias kai parrhesias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heorui tis têspara tois Akaiois huparkhouês)* (Polybios, *Istorii,* Cartea a II-a, Capitolul 38, paragraful 6, trad. de Virgil C. Popescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 169–170).

cetate nepătată de vreun amestec, chiar dacă legile îi dau cetățenia, tot îi rămîne gura sclavă; căci n-are dreptul să vorbească liber [*ouk ekhei parrhesian:* nu are *parrhesia;* M. F.]"[3]. Ce este, atunci, cu acest pasaj şi ce se poate observa în el? Este vorba, prin urmare, de cineva aflat în căutarea naşterii sale, care nu ştie cine e mama sa şi care vrea, prin urmare, să afle cărei cetăți şi cărei comunități sociale îi aparține. Şi de ce vrea el să ştie acest lucru? Vrea să-l ştie tocmai pentru a şti dacă are dreptul să vorbească, să se exprime. Şi pentru că se află la Atena, în curs de a o căuta pe această femeie, speră din toată inima că mama pe care în sfîrşit şi-o va descoperi va fi ateniană, va aparține aşadar acestei comunități, acestui *dêmos* etc., şi că, în funcție de această naştere, va avea el însuşi dreptul de a vorbi liber, de a avea *parrhesia*. Căci, spune el, într-o cetate "nepătată de vreun amestec", adică, anume, într-un oraş a cărui *politeia* (constituție) n-a fost alterată nici de o tiranie ori un despotism, nici prin integrarea abuzivă unor oameni care nu sînt cu adevărat cetățeni, ei bine, într-o cetate care a rămas fără pată şi a cărei *politeia* a rămas ce trebuia să fie, doar cei care sînt cetățeni au *parrhesia*. Observați, în afara acestei teme generale care susține căutarea maternității de către acest unic personaj şi care leagă dreptul de a vorbi de apartenența la *dêmos,* două lucruri care merită reținute. În primul rînd, faptul că acest drept de a vorbi, această *parrhesia* este transmisă, aici, de către mamă. În al doilea rînd, vedeți, de asemenea, că în fața cetățenilor care au dreptul să vorbească se defineşte şi apare statutul străinului, a cărui limbă, dacă tot e oraşul nepătat, este sclavă. Foarte exact: *to ge stoma doulon* (gura îi e sclavă). Adică dreptul de a vorbi, restricția privitoare la libertatea discursul politic e totală. El nu are libertatea discursului politic, nu are *parrhesia*. Aşadar: apartenență la un *dêmos; parrhesia* ca drept la cuvînt, drept la cuvînt moştenit pe cale maternă; şi, în sfîrşit, excluderea ne-cetățenilor, a căror limbă e sclavă. Asta apare aici.

Aş vrea să ne oprim acum, chiar dacă n-am terminat cu totul, dar simt foarte clar că dacă mă lansez în comparația dintre aceste texte şi alte texte ale lui Euripide... Reluăm, atunci, data viitoare, mulțumesc.

3. *Ion, in* Euripide, *Teatru complet,* trad. de Alexandru Miran, Chişinău, Gunivas-Arc, 2005, p. 807-808.

Cursul din 19 ianuarie 1983

Prima oră

Personajul lui Ion în mitologia şi istoria Atenei. – Contextul politic al tragediei lui Euripide: Pacea de la Nicias. – Povestea naşterii lui Ion. – Schema alethurgică a tragediei. – Implicarea celor trei moduri de spunere a adevărului: oracolul / mărturisirea / discursul politic. – Comparaţie structurală între Ion *şi* Oedip rege. *– Aventurile spunerii adevărului în* Ion*: dubla jumătate de minciună.*

Astăzi aş vrea să continui un pic studierea noţiunii de *parrhesia,* noţiune care, într-o primă aproximare, pare a acoperi un domeniu destul de larg, de vreme ce termenul însuşi se referă, pe de o parte, la "a spune totul", pe de altă parte, la "a spune adevărul" şi, în al treilea rînd, la "a vorbi liber, pe şleau". Acestea sînt cele trei axe ale noţiunii. Iar noţiunea aceasta, vă aduceţi aminte, o evocasem în contextul particular al direcţiei de conştiinţă. Şi aş vrea ca anul acesta s-o studiez în contextul mai larg al guvernării de sine şi a guvernării celorlalţi.

În ultimul curs, am încercat să circumscriu într-o oarecare măsură cîteva aspecte ale noţiunii de *parrhesia* aşa cum apare ea într-un text oarecum mediu, textul lui Plutarh în care acesta pune în scenă înfruntarea parrhesiastică dintre Platon, mai întîi, apoi Dion şi tiranul Dionysios. Plecînd, aşadar, de la această primă schiţă, aş vrea acum să mă întorc puţin în urmă şi să încerc să urmăresc cu mai multe detalii istoria sau, în tot cazul, diferite stratificări din istoria noţiunii de *parrhesia,* mai cu seamă din perspectiva semnificaţiilor ei politice. Printre cele mai importante texte clasice referitoare la noţiunea de *parrhesia* mi s-a părut că unele pot fi găsite la Euripide, în special în patru opere ale lui Euripide: *Ion, Fenicienele, Hipolit {Hippolytos}* şi *Bacantele {Bakchantele}*. Data trecută v-am vorbit foarte rapid despre pasajul din *Ion* în care îl vedem pe personajul principal, Ion, explicînd faptul că, necunoscîndu-şi mama, are mare nevoie să ştie cine este aceasta. Nu numai că are nevoie să ştie cine este, ci ar vrea, chiar, ca ea să fie ateniană, pentru ca în felul acesta el să deţină pe latură maternă *(mêtrothen)* dreptul de a vorbi liber, să aibă de la ea *parrhesia*. Căci, spune el: "Cînd nimereşte un străin într-o cetate nepătată de vreun amestec, chiar dacă legile îi dau cetăţenia, tot îi rămîne gura sclavă [*stoma doulon;* M. F.]; căci n-are dreptul să vorbească liber [nu are *parrhesia;* M. F.]"[1]. Acesta era fragmentul pe care vi-l semnalasem data trecută.

1. Euripide, *Ion,* vss. 671–675, in *Teatru complet,* trad. de A. Miran, ed. cit., p. 808.

Ei bine, în legătură cu acest fragment, cu acest text se pot spune, evident, un anumit număr de lucruri. În ediția Budé a {operelor} lui Euripide, Grégoire, autorul notei {introductive} – notă, de altfel, extrem de interesantă, iar din punct de vedere istoric, după părerea mea, nu doar satisfăcătoare, ci chiar foarte documentată, de vreme ce, în ciuda vechimii ediției (care datează din 1925 sau 1930), am putut să constat că istoricii literaturii nu schimbă prea multe din ceea ce a fost [stabilit] din punct de vedere istoric –, spune: Ei bine, iată, Ion este un tînăr totuşi de ispravă şi demn de laudă, foarte onorabil, face dovada unei "exacte pietăți", a unei "afecțiuni tandre", are o "inteligență spontană", are "voioasa activitate a tinereții" şi "libertatea sa de cuvînt"[2]. Ei bine, părerea mea este că această problemă a vorbirii libere, slobode, sincere, este un pic diferită şi are alte dimensiuni decît cele psihologice indicate de către Grégoire în nota sa. Dacă mă interesează acest fragment din *Ion* e pentru că se află inserat exact la mijlocul sau, să zicem, la sfîrşitul primei treimi a unei tragedii despre care sînt convins că se poate spune că este dedicată în întregime actului de *parrhesia* sau că este, în orice caz, străbătută de la un cap la altul de tema parrhesiei (a faptului de a spune totul *{du tout-dire}*, a faptului de a spune adevărul *{du vrai-dire}* şi a vorbirii libere, deschise, pe față, sincere *{du franc-parler}*).

Să reluăm un pic, dacă vreți, povestea însăşi care serveşte drept fundal tragediei. Ion este un personaj care nu aparține niciunuia dintre marile ansambluri mitice ale moştenirii greceşti, care nu-şi are locul în niciuna dintre practicile culturale cunoscute. Este un personaj tîrziu, este un personaj artificial care pare a fi apărut, mai întîi cu o existență foarte discretă, în genealogiile savante la care s-a recurs începînd mai cu seamă din secolul al VII-lea şi care au fost reactivate deseori în secolul al V-lea. Aşa cum ştiți, prin intermediul acestor genealogii savante era vorba de a se stabili şi de a se justifica autoritatea politică şi morală a cîtorva mari grupuri familiale. Sau de a se da strămoşi unei cetăți, de a se revendica drepturile asupra acelei cetăți, de a se justifica o politică etc. În aceste genealogii politice, artificiale şi tîrzii, Ion apare (era să spun: aşa cum însuşi numele lui o arată) ca strămoşul ionienilor. Adică însuşi numele de Ion a fost fabricat pentru a li se da ionienilor, care de multă vreme fuseseră botezați cu acest nume, un strămoş. Herodot, de pildă, spune că ionienii, pe vremea cînd locuiau in

2. "Tînărul hierodul are exact pietatea pe care i-o cere profesia, o afecțiune tandră şi geloasă pentru zeul care îl hrăneşte, inteligența spontană, voioasa activitate a tinereții sale [...]. Atenian fără s-o ştie, el ține mai presus de orice la libertatea sa de cuvînt" ("Notice" la *Ion* de H. Grégoire, *id.*, p. 177–178).

Pelopones – adică în regiunea numită Achaia a Peloponesului –, nu se numeau ionieni. Se numeau pelasgi. Dar în epoca lui Ion, fiul lui Xuthos, şi-au luat numele de ionieni.[3] Prin urmare, Ion este eroul eponim al ionienilor, este strămoşul lor comun. Aceasta e, dacă vreţi, tema generală a genealogiilor care vorbesc despre Ion.

Trec peste diferitele versiuni şi dezvoltări succesive ale acestei genealogii. Vreau doar să indic acest lucru: Ion, strămoşul ionienilor, era, aşadar, localizat mai întîi în Achaia. Dar Atena, pe măsură ce puterea ei creştea, pe măsură ce opoziţia dintre Sparta şi Atena devenea tot mai marcată, pe măsură, totodată, ce Atena revendica şi exercita, de altfel, un adevărat *leadership* asupra Ioniei, ei bine, Atena manifesta tot mai mult tendinţa de a vrea să se prezinte drept cetatea ionienilor, revendicîndu-l pe Ion ca pe un atenian sau, oricum, ca pe unul dintre principalii actori ai istoriei Atenei. Şi îl vedem pe Ion, într-o anumită măsură, emigrînd, încet, încet, dinspre Achaia spre Atena, unde soseşte, după unele versiuni ale legendei, cu titlu de imigrant, dar de imigrant important, de imigrant decisiv, de vreme ce tocmai lui îi este atribuită prima mare revoluţie sau reformă a constituţiei ateniene. Lui i se atribuie următoarea schimbare: după prima întemeiere a Atenei ar fi avut loc un fel de nouă întemeiere, sau, oricum, o reorganizare internă a Atenei, care ar fi împărţit poporul atenian în patru triburi. Aceste patru triburi primitive s-ar afla la originea Atenei şi a organizării politice a Atenei. Aceasta este, de altfel, versiunea care apare la Aristotel, în *Constituţia Atenei {Statul atenian},* [unde] el enumeră cele unsprezece revoluţii sau cele unsprezece mari reforme ale cetăţii ateniene. Prima dintre ele este Ion întemeind cele patru triburi.[4] La Aristotel, însă, Ion este cineva care vine din Achaia, care emigrează la Atena, şi care reorganizează Atena. Numai că vedem foarte bine ce tip de probleme şi de încurcături putea să provoace acest tip de legendă într-o epocă în care Atena revendica pentru ea însăşi autohtonia, adică faptul că locuitorii Atenei, spre deosebire de atîţia alţi greci, n-ar fi fost nişte oameni

3. "Atîta vreme cît locuiseră în Pelopones, în ţinutul care se numeşte astăzi Achaia, înainte de sosirea lui Danaos şi a lui Xuthos în Pelopones, ionienii, după cîte povestesc elenii, se numeau pelasgi aigialei. Numele de ionieni şi l-au luat după Ion, fiul lui Xuthos" (Herodot, *Istorii,* vol. II, Cartea a VII-a, 94, trad. de A. Piatkowski, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 218).

4. "Aceasta era a unsprezecea schimbare a constituţiei. Prima formă datează din timpurile preistorice, făcută de Ion şi de cei ce s-au aşezat împreună cu el: atunci pentru prima dată s-au împărţit în patru triburi, şi şi-au ales petru şefi, cîte unul de fiecare trib" (Aristoteles, *Statul atenian,* XLI, trad. de Şt. Bezdechi, Casa Şcoalelor, s.a., p. 71).

veniți de aiurea, ci s-ar fi născut chiar din pământul ei. În epoca în care atenienii vor să se diferențieze de ceilalți greci afirmîndu-şi această autohtonie originară, în momentul în care ei pretind să exercite dominația politică asupra întregii lumi ioniene, cum se poate admite că un ionian imigrat a fost cel care a reformat Atena? De unde, dacă vreți, o tendință, o înclinație permanentă a acestei legende de a-l integra, de a-l insera cît mai strict cu putință pe Ion în istoria ateniană. Tocmai în cadrul acestei mişcări, al acestei tendințe în elaborarea legendei se situează tragedia lui Euripide, ca şi o tragedie scrisă de Sofocle, azi pierdută, care se intitula *Kreusa* şi care pare să fi fost scrisă cu puțin timp înainte de *Ion* a lui Euripide.[5] Probabil în tragedia lui Sofocle, cu siguranță, oricum, în *Ion* a lui Euripide, elaborarea legendei va încerca să-i confere {acesteia} o semnificație acceptabilă. Altfel spus, miza acestei elaborări tragice a legendei va fi: cum poate fi păstrată funcția ancestrală şi fondatoare a lui Ion față de toți ionienii, înscriind însă şi înrădăcinînd povestea lui Ion în Atena însăşi, făcînd din Ion, contrar formei originare a legendei, o persoană originară din Atena? Ion trebuie reintegrat în Atena, păstrîndu-i-se însă funcția de strămoş al tuturor ionienilor. Tocmai această răsucire, care plasează naşterea lui Ion la Atena şi face din el strămoşul tuturor ionienilor, a fost operată de către Euripide în mod complet şi pînă la ultimele limite, dacă avem în vedere că Euripide va crea o intrigă în care Ion va fi atenian, complet atenian, sau, mai exact, de sînge atenian şi divin. Se va naşte din Kreusa pe latură maternă şi din Apolo pe latură paternă. Va fi, prin urmare, atenian. Ion se va afla la originea celor patru triburi ateniene primitive prin cei patru fii ai săi. Va fi, prin intermediul fiilor săi, strămoşul tuturor ionienilor. Şi, pe de altă parte, i se vor da ca frați vitregi Achaios şi Doros, născuți din Kreusa, mama lui, şi Xuthos. Achaios care, aşa cum însuşi numele lui, bineînțeles, arată, este strămoşul aheenilor, şi Doros care, aşa cum, la fel, însuşi numele lui arată, este strămoşul dorienilor. Astfel încît ionienii, aheenii şi dorienii se vor dovedi, astfel, rude grație legăturii de rudenie care există între Ion, Kreusa, Xuthos etc., toți, personaje care se regăsesc în Atena însăşi.*

Această elaborare a tramei legendare a lui Ion, această transformare a unui imigrant într-un autohton, acest gen de imperialism genealogic care va face, pînă la urmă, ca toți grecii (aheeni, dorieni, ionieni)

---

5. Cf., asupra acestui punct, aceeaşi "Notice" a lui H. Grégoire la *Ion,* ed. cit., p. 161–163.

* Manuscrisul conchide astfel: "Pe scurt, tot ce populează Grecia are o rădăcină la Atena".

să ajungă să se tragă din aceeaşi viţă, toate aceste elemente – ca şi un număr de alte informaţii interioare textului şi răspîndite prin text – le-au permis istoricilor, în particular lui Grégoire, să dateze cu precizie piesa. Iar data propusă de Grégoire a fost menţinută pînă azi. Se admite că [piesa] datează din anul 418, cel mai probabil din a doua jumătate a anului 418, cu certitudine din scurta perioada numită Pacea de la Nicias, de la sfîrşitul primei părţi a Războiului Peloponesiac, în care s-au înfruntat spartanii şi atenienii. Şi ştiţi că, după tot felul de peripeţii, victoria i-a revenit, pe scurt, mai degrabă Atenei. În orice caz, Pacea de la Nicias fusese semnată în nişte condiţii care făceau ca puterea ateniană să nu fie încă afectată (dezastrul din Sicilia nu va surveni decît după încălcarea Păcii de la Nicias). Puterea ateniană nu e afectată, imperiul ei, mai ales, n-a fost afectat, şi Atena încearcă să profite de acest răgaz pentru a-şi consolida alianţele, pentru a-şi afirma supremaţia şi, mai ales, pentru a pune bazele unui fel de alianţe a ionienilor, pentru a-i regrupa pe ionieni sub conducere ateniană. Această regrupare a ionienilor este una dintre piesele de bază ale strategiei Atenei de o bucată de timp. Şi a devenit, în mod cert, mai intensă ca niciodată în timpul Păcii de la Nicias, în timpul căreia înfruntarea cu Sparta încă nu s-a încheiat, nefiind de fapt decît în prima ei fază. Şi mai trebuie, de asemenea, ţinut seama, lucru care va juca un rol important în piesă, de ceea ce face ca Delfi – amfiţioniile de la Delfi, întreaga mişcare panelenică care a gravitat în jurul templului de la Delfi în prima parte a Războiului Peloponesiac, înainte de Pacea de la Nicias – să fi înclinat mult mai mult de partea Spartei decît de partea Atenei. Existase, de-a lungul acestei prime părţi a Războiului Peloponesiac, o ostilitate destul de violentă a centrului delfic împotriva Atenei. Iar Pacea de la Nicias reprezenta un fel de compromis, de împăcare între Delfi şi Atena. Delfi laconizase *{avait laconisé},* [şi] Pacea de la Nicias constituie – este unul dintre elementele sale – un fel de reconciliere Atena/Delfi. Plecînd tocmai de la această tramă legendară, pe de o parte, şi de la această strategie politică precisă, pe de altă parte, îşi va construi piesa Euripide, stabilindu-şi ca intrigă următoarea schemă, care este explicată, de altfel, la începutul piesei de către Hermes, conform unui procedeu pe care îl întîlnim în multe dintre piesele lui Euripide, ca de altfel în multe tragedii: un personaj, uneori un zeu – în cazul de faţă, Hermes –, vine pe scenă şi explică intriga, reamintind fondul legendar care va fi folosit în piesă.

Iată ce explică Euripide prin gura lui Hermes.[6] Spune următoarele: Erechtheus – atenian, fireşte, de origine, născut din însuşi pămîn-

6. Euripide, *Ion,* vss. 1–81, ed. cit., p. 781–783.

tul Atenei, garant, prin urmare, al acelei autohtonii la care atenienii țin atît de mult – a avut o fiică, pe care o cheamă Kreusa, și care este, deci, ateniancă de viță veche, legată direct prin tatăl său de acel pămînt al Atenei din care s-a născut el. Kreusa, tînără fată, e sedusă de Apolo. E sedusă de Apolo și e dusă de acesta chiar în grotele Acropolei, în imediată apropiere, așadar, de templul și de locul sacru rezervat cultului Athenei. Este sedusă, prinsă de Apolo pe coastele Acropolei, și va da naștere unui fiu pe care, de rușine, și pentru a-și ascunde dezonoarea, îl va abandona. Iar acest fiu dispare nelăsînd nicio urmă. În realitate, Hermes l-a răpit pe fiul născut din amorul dintre fratele său, Apolo, și Kreusa. Hermes îl răpește la ordinul lui Apolo însuși, duce pruncul în leagănul său la Delfi, unde acesta e lăsat, tot prin grija lui Hermes, în templu. Iar preoteasa lui Apolo, Pitia, văzînd acest copil dar neștiind, cît e ea de Pitia, că e vorba de odrasla lui Apolo, îl ia drept un copil găsit, pe care-l primește totuși, hrănindu-l și făcînd din el un slujitor al templului. Iată-l, deci, pe fiul lui Apolo și al Kreusei ajuns un umil servitor, care va mătura pragul templului. Acest fiu este, bineînțeles, Ion. În tot acest timp, Kreusa, despre care nimeni nu știe, în jurul ei, că a fost sedusă de Apolo și că a avut cu acesta un fiu, e măritată de către tatăl ei, Erechtheus, cu Xuthos. Or, Xuthos e un străin. Nu s-a născut la Atena. Vine, într-adevăr, din Achaia, adică dintr-o regiune a Peloponesului, dar i-a fost dat Kreusei de către Erechtheus. Pentru că în timpul unui război de cucerire a Eubeei, Xuthos a ajutat armata ateniană, l-a ajutat pe Erechtheus. Și drept răsplată pentru acest ajutor, Xuthos o primește în dar pe Kreusa și zestrea ei. Aceasta e situația pe care și-o oferă Euripide sau pe care îl face pe Hermes să i-o stabilească la începutul piesei.

Mai înainte, însă, de a intra în analiza diferitelor elemente ale piesei și a mecanismelor lor, aș vrea să mă opresc o clipă. Piesa, observați imediat în ce va consta: în descoperirea unui adevăr, adevărul nașterii lui Ion. Piesa va consta în aceea că acest slujitor anonim al templului lui Apolo se va dovedi că este nu un copil anonim găsit la Delfi, ci cineva care, conceput la Atena, născut la Atena, va putea să se reîntoarcă în Atena și să-și ducă la bun sfîrșit misiunea istorică și politică de reorganizare a cetății, mai mult chiar: de întemeiere a îndelungatei dinastii omenești pe care o constituie ionienii. Această dezvăluire a adevărului nașterii lui Ion este o tramă dramatică care se regăsește în multe alte piese grecești. Ar fi putut fi regăsită, de pildă, dacă textul s-ar fi păstrat, în altă piesă a lui Euripide, *Alexandros*[7], care povestește felul în care Hecu-

7. Cf. despre această tragedie din care nu s-au păstrat decît fragmente, notița com-

ba şi Priam, suveranii Troiei, aflînd printr-o profeţie că fiul lor, Pâris sau Alexandros, riscă să declanşeze dezastrul Troiei, decid să-l abandoneze, crezînd [după aceea] că a dispărut. După care iată că într-o bună zi îl întîlnesc. Şi identitatea şi naşterea lui Alexandros-Pâris sînt dezvăluite. După care, ei bine, dezastrele Troiei vor putea avea loc. Este, aşadar, o schemă cunoscută. Ceea ce trebuie însă remarcat este, în primul rînd, că această scoatere la lumină a adevărului, această scoatere la lumină a adevărului naşterii va fi efectuată într-un loc precis. Ea nu va fi efectuată, într-adevăr, la Atena, ci la Delfi, pentru că Ion se află la Delfi, ascuns sub aparenţele unui slujitor al templului. [Manifestarea] adevărului se produce în acel loc de la Delfi în care, aşa cum toată lumea ştie, este rostit adevărul. Adevărul este rostit într-o formă oraculară, sub forma oraculară a unui discurs adevărat, al unei veridicţiuni, despre care ştiţi că întotdeauna e reţinută, enigmatică, greu de pătruns, dar care spune totuşi ineluctabil ceea ce este şi ceea ce va fi. Zeul pieziş, oblic, ocolit, zeul care, aşa cum spunea Heraclit, nu vorbeşte decît prin semne[8], acest zeu îşi are sălaşul tocmai la Delfi, şi tocmai la Delfi, mai mult, în imediata apropiere a templului, mai mult, chiar în faţa templului acest adevăr va fi rostit. Prin puterea oracolului? Veţi vedea că nu. Dar foarte aproape de oracol, în imediata apropiere a oracolului, în faţa oracolului, şi pînă la un anumit punct împotriva oracolului. Ne aflăm, în orice caz, în locul esenţial al veridicţiunii oraculare din cultura greacă. În al doilea rînd, observaţi că această alethurgie, această descoperire a adevărului, această producere a adevărului nu se va putea realiza decît dacă cei doi parteneri ai acestei uniuni rămase secrete şi ascunse – Kreusa, femeia, şi Apolo, tatăl şi zeul – spun adevărul despre uniunea lor secretă. Trebuie ca ei să spună ce au făcut, şi trebuie s-o spună progeniturii lor. Împreunarea dintre femeie şi zeu, conceperea-naşterea copilului, abandonarea lui de către mamă, răpirea lui de către Apolo, toate aceste fapte nu le sînt cunoscute personajelor, şi e tocmai ceea ce va trebui să fie spus. În al treilea rînd, va trebui, de asemenea, ca această dezvăluire a adevărului să-l facă pe Ion să se reîntoarcă în Atena, acolo unde a fost conceput şi unde s-a născut, şi să-i permită să exercite, în Atena, un drept politic fundamental: dreptul de a vorbi, de a se adre-

---

pletă scrisă de F. Jouan & H. Van Looy, *in* Euripide, *Oeuvres,* t. VIII: *Fragments 1ère partie,* Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 39-58.

8. "Stăpînul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci se exprimă numai prin semne" (*in* Ion Banu & Adelina Piatkowski (ed.), *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, partea a II-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 362.

sa cetății, de a folosi în fața cetății un limbaj al adevărului și al rațiunii, care va fi tocmai una dintre armăturile esențiale ale *politeia,* ale structurii politice, ale constituției Atenei. Așadar, dacă vreți, piesa se va deplasa din locul în care zeul spune adevărul printr-o rostire oraculară și enigmatică – e vorba de Delfi – pînă la scena politică pe care conducătorul, cu drepturi depline, se folosește de vorbirea sa liberă prin intermediul unei constituții, al unei constituiri care este aceea a *logos*-ului însuși – iar aceasta este Atena. Iar această deplasare de la locul în care se rostește oracular adevărul la scena politică pe care se vorbește limbajul rațional al guvernării nu va putea fi făcută decît dacă zeul și femeia, bărbatul și femeia, tatăl și mama spun, mărturisind ceea ce au făcut, adevărul despre nașterea fiului lor.

Și tocmai această serie a celor trei spuneri ale adevărului, a celor trei veridicțiuni – a oracolului, a mărturisirii și a discursului politic – e povestită de-a lungul piesei. E vorba de punerea bazelor discursului adevărat în cetate printr-o dublă operație sau printr-o dublă referință, la rostirea oraculară – care va avea, veți vedea, un rol de jucat, dar unul extrem de enigmatic și de ambiguu – și la discursul de mărturisire al tatălui și al mamei, al zeului și al femeii. Această serie este cea care formează, cred, firul călăuzitor al piesei. Iar în măsura în care este cu adevărat vorba de o tragedie a spunerii adevărului, de o dramă a spunerii adevărului, de acea dramatică a discursului adevărat, a spunerii adevărului – despre care vă vorbeam data trecută și care mi se pare că este cadrul în care putem înțelege ce este *parrhesia* –, piesa *Ion* este, după părerea mea, reprezentarea, dezvoltarea ei cea mai izbitoare. Piesa *Ion* este cu adevărat reprezentarea dramatică a întemeierii veridicțiunii politice în cîmpul constituției ateniene și al exercitării puterii la Atena. Acesta e primul aspect.

Al doilea lucru asupra căruia aș vrea să mă opresc, înainte de a începe lectura lui *Ion,* e următorul. Această piesă, așa cum vedeți, prezintă, firește, un anumit număr de analogii cu multe alte piese ale lui Euripide. Ea prezintă, mi se pare, de asemenea, un anumit număr de analogii destul de precise și cu altă piesă, care nu e a lui Euripide, ci a lui Sofocle. Și mi se pare că ne putem folosi de această apropiere pentru a analiza ceva mai de aproape cum se petrec lucrurile și cum se spune adevărul în *Ion.* [...]*

---

* M. F.: "Mi se pare însă că există un zgomot în microfon, se aude un bîzîit, nu?
– Trebuie să fie unul dintre aceste aparate care nu merge.
– Nefericitule, de unde să știi care... Vă deranjează mult? Nu vă deranjează prea mult? Bun, s-a terminat".

Piesa lui Sofocle pe care aş vrea s-o apropii de cea a lui Euripide este o piesă în care de asemenea, bineînţeles, este vorba de zeul de la Delfi care spune şi care ascunde adevărul. Este o piesă în care de asemenea este vorba de nişte părinţi care îşi abandonează copiii, o piesă în care e vorba de un copil care dispare, trece drept mort şi reapare. Nu e nevoie să vă spun că piesa la care, inevitabil cred, duce cu gîndul *Ion* e *Oedip*. *Oedip* care, şi ea, este tot o piesă a spunerii adevărului, a dezvăluirii adevărului, a dramaturgiei spunerii adevărului sau, dacă vreţi, a alethurgiei. Şi cred că foarte simplu ar fi să se evidenţieze multe elemente comune între *Oedip* şi *Ion*.

Elemente de simetrie directă. Există o mică scenă destul de discretă... N-aş vrea să suprainterpretez, dar, în fine, foarte devreme în piesa *Ion,* aproape la început, vedem prima întîlnire a lui Ion cu cel care, de bună-credinţă, crede că este tatăl lui, Xuthos. Cei doi se întîlnesc, şi asistăm la o scenă destul de ambiguă. Încă o dată, nu e nevoie, probabil, să suprainterpretăm, dar un anumit număr de elemente lasă să se presupună că Xuthos, care crede de bună-credinţă că îşi salută fiul în persoana lui Ion, se repede spre el, îl strînge în braţe, îl umple de dezmierdări paterne. Iar Ion se apără, se fereşte cu, evident, pudoarea unui tînăr care se trezeşte asaltat de un bărbat bărbos, şi îi spune: Eşti în toate minţile *(eu phroneis)*[9]? Şi cum Xuthos, în elanul său părintesc, continuă să-şi manifeste afecţiunea, Ion se supără şi ameninţă că-l omoară. Putem, cred, recunoaşte aici un fel de ecou al faimoasei scene cu Laios şi Oedip, despre care ştiţi că, în multe versiuni (nu în aceea a lui Sofocle, dar oricum în altele), era o scenă de seducţie.[10] Laios, vrînd să-l seducă pe tînărul Oedip care trecea pe drum, acesta a răspuns ucigîndu-l pe Laios. Avem acest element.

Alte elemente par, însă, mult mai convingătoare, în special anumite elemente de simetrie răsturnată. Ion, într-adevăr, trăieşte fără să ştie că se află în templul lui Apolo. Adică trăieşte în casa tatălui său fără a şti că trăieşte în casa tatălui său, aşa cum Oedip locuia în casa unei femei care era soţia lui, dar despre care nu ştia că era mama lui. Ion trăieşte în casa lui Apolo aşa cum Oedip trăieşte în casa mamei lui. În al doilea rînd, vedem, de data aceasta, o scenă absolut explicită în care, pentru un anumit număr de motive, la capătul unor peripeţii pe

9. *"Eu phroneis men* (Eşti cu mintea întreagă)?" (Euripide, *Ion,* vs. 520, ed. cit., p. 800).

10. Despre diferitele versiuni ale celui mai faimos paricid, şi în general despre personajul lui Laios, cf. T. Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque* (orig.: *Early Greek Myth: A Guide to Literature And Artistic Sources,* 1993), trad. fr. D. Auger & B. Leclercq-Neveu, Paris, Belin (col. "L' Antiquité au présent"), 2004, p. 862–874.

care vi le voi povesti sau pe care vi le voi rezuma, Ion, la un moment dat, vrea s-o ucidă pe mama sa fără a şti, evident, ca e mama sa. Avem aici, cred, cît se poate de exact, reproducerea, aplicată însă de data aceasta la mamă, a uciderii lui Laios de către Oedip.

Cred, totodată, că se pot evidenţia anumite analogii între aceste două piese prin însuşi mecanismul căutării adevărului, [care] se realizează, oarecum, pe jumătăţi, jumătate cu jumătate. În *Oedip*[11], vă aduceţi aminte, în prima parte a piesei, avem descoperirea adevărului uciderii lui Laios. Şi apoi, în a doua jumătate, vom avea descoperirea adevărului naşterii lui Oedip. Şi apoi descoperirea uciderii lui Laios poate ea însăşi să se împartă în două, în măsura în care avem, pe de o parte, relatarea lui Oedip povestind cum a ucis un necunoscut pe drum, urmată de relatarea care ne aduce la cunoştinţă că acel necunoscut nu poate fi altul decît Laios. La fel, şi în cazul naşterii, adevărul înaintează pe jumătăţi. Şi veţi vedea că şi aici adevărul va înainta pe jumătăţi, şi că vom avea mai întîi jumătatea paternă, apoi jumătatea maternă, pînă ce toate aceste elemente vor ajunge să reconstituie întregul adevăr.

Numai că, dacă există multe elemente comune şi multe analogii atît în episoade, cît şi în structura însăşi a piesei, mi se pare că există, totuşi, o diferenţă, aş spune chiar o opoziţie între dramaturgia spunerii adevărului în *Oedip* şi dramaturegia spunerii adevărului în *Ion*. În *Oedip,* într-adevăr, veridicţiunea este efectuată mai întîi de către [Oedip] însuşi. Oedip este cel care vrea să ştie adevărul. Are nevoie, ca suve-

11. Foucault propusese deja în mai multe rînduri analize ale lui Oedip: în 197 (*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970–1971, suivi de Le Savoir d'Oedipe,* ediţie îngrijită, sub îndrumarea lui François Ewald şi a lui Alessandro Fontana, de Daniel Defert, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2011), în {martie} 1972 (conferinţa despre "Le Savoir d'Oedipe" ţinută la {State University of New York din} Buffalo {dezvoltare a cursului din 17 martie 1971 de la Collège de France, reluat sub formă de conferinţă, în octombrie 1972, şi la Cornell University}), în 1973 (conferinţele ţinute în Brazilia despre "Les Formes juridiques de la vérité", in *Dits et Écrits,* III, nr, 139, p. 553–570), în {23 şi 30} ianuarie 1980 (*Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980,* ediţie îngrijită, sub îndrumarea lui François Ewald şi a lui Alessandro Fontana, de Michel Senellart, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2012) şi în mai 1981 (seria de cursuri ţinute la Universitatea Catolică din Louvain: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981,* ediţie stabilită de Fabienne Brion & Bernard E. Harcourt, University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain, 2012). {În notiţa introductivă la "Le Savoir d'Oedipe" din *Leçons sur la volonté de savoir* (p. 223), Daniel Defert precizează că "Foucault a oferit cel puţin şase variante de lectură asupra tragediei lui Sofocle".} El se arată de foarte devreme sensibil la această structură de "îmbinare din jumătăţi".

ran, şi pentru a readuce pacea şi fericirea în cetatea sa, să cunoască adevărul. Şi care se dovedeşte a fi acest adevăr? Ei bine, se dovedeşte, mai întîi, că el şi-a ucis propriul tată, că a făcut, într-o anumit măsură, o gaură în suveranitatea care se exercita asupra cetăţii şi în însuşi palatul lui Laios. Iar el s-a repezit în acest loc gol, căsătorindu-se cu mama sa, luînd puterea. Şi tocmai descoperirea acestor lucruri este cea care, pînă la urmă, îl face să fie exclus şi să se excludă el însuşi din cetate. O spune el însuşi în finalul piesei: "Cîte zile-oi mai avea, să n-aibă-a mă vedea / Cetatea-n care m-am născut"[12]. Va fi, prin urmare, silit să plece chiar de descoperirea adevărului al cărui proces de descoperire îl declanşase el însuşi. Şi nu-i va mai rămîne altceva de făcut de-aici înainte decît să rătăcească prin lume, să rătăcească prin bezna orbirii sale, dat fiind că şi-a străpuns ochii. Iar pe acest pămînt pe care îl va străbate, fără adăpost şi fără patrie, [ce-i va rămîne] ca să se orienteze? O spune, din nou foarte clar, în finalul piesei: nu va mai avea decît glasul fiicelor sale care să-l călăuzească, propriul său glas pe care îl aude plutind în aer fără a putea să-l localizeze, fără a şti unde se află el însuşi, fără a şti unde se află acel glas. Şi tocmai prin această rătăcire, care nu este călăuzită decît de schimbul de voci între tată şi fiice, Oedip va străbate pămîntul grecesc pînă în clipa cînd îşi va afla, la Atena anume, locul final de odihnă.[13]

În *Ion,* dimpotrivă, avem de-a face cu un proces de descoperire a adevărului în care, pe de o parte şi în primul rînd, vom vedea că nu Ion însuşi este cel care caută adevărul, ci părinţii lui. În al doilea rînd, acest adevăr, pe care-l vom descoperi, sau care mai degrabă va fi descoperit cu privire la Ion, nu este cîtuşi de puţin, bineînţeles, acela că şi-a ucis tatăl. El va descoperi că are, într-un anumit fel, doi taţi, şi să va trezi la sfîrşitul piesei cu doi taţi: un fel de tată legal, care va continua pînă la capăt să creadă că este tatăl real, şi acesta e Xuthos; şi un al doilea tată. Acest al doilea tată e Apolo, Apolo care asigură, prin paternitatea reală a lui Ion, că acesta a fost conceput într-adevăr la Atena. Şi tocmai graţie acestei duble paternităţi datorate lui Xuthos şi lui Apolo va putea Ion, spre deosebire de Oedip, să se reîntoarcă în patrie, să se instaleze în ea şi să-şi recapete toate drepturile. Şi graţie acestei legături fundamentale astfel regăsite, graţie acestei reinserări în însuşi pămîntul Atenei, el va putea să-şi exercite dreptul legitim la cuvînt, va putea, altfel spus, să-şi exercita puterea în Atena. Prin urmare, în aces-

12. Sofocle, *Oedip rege,* ed. cit., p. 80.

13. Sofocle, *Oedip la Colonos,* vss. 84–93, trad. de G. Fotino, *in* Sofocle, *Oedip rege. Oedip la Colonos. Antigona (Teatru, II),* ed. cit., p. 92.

te două procese de alethurgie a naşterii, de descoperire a adevărului naşterii, observaţi că e vorba, de fapt, de două procese diferite şi care conduc spre rezultate exact opuse. Unul avea un tată în minus, şi pînă la urmă a fost obligat să-şi părăsească patria şi să rătăcească, călăuzit de o voce, fără patrie. Celălalt, din contră, descoperă că are doi taţi şi, graţie acestei duble paternităţi, va putea să-şi insereze cuvîntul, cuvîntul lui de om care porunceşte, în patria la care are dreptul. Acesta ar fi, dacă vreţi, cadrul piesei.

Aş vrea acum să vă arăt puţin cum se derulează acest proces al spunerii adevărului, şi această dezvăluire a adevărului prin diferitele proceduri ale spunerii adevărului, pe fondul evenimentelor pe care vi le-am reamintit şi pe care Hermes le indică în totalitate în deschiderea piesei, şi anume, deci: naşterea secretă a lui Ion, căsătoria ulterioară a Kreusei cu Xuthos, faptul că Ion trăieşte ascuns fără ca cineva să-i cunoască identitatea ca slujitor al zeului la Delfi, şi apoi faptul că Kreusa şi Xuthos, în deschiderea piesei, nu îi au încă pe cei doi fii care li se vor naşte după încheierea piesei şi despre care e vorba în ultimele versuri, Achaios şi Doros.[14] Sînt, prin urmare, lipsiţi de posteritate, şi tocmai de aceea, ei, care locuiesc la Atena – Xuthos, şef imigrat dar care s-a căsătorit cu Kreusa, şi Kreusa, urmaşa a lui Erechtheus –, vin de la Atena la Delfi pentru a-l consulta pe zeu şi a-l întreba dacă nu vor avea, în sfîrşit, o descendenţă, descendenţă care va putea să asigure continuitatea în acelaşi timp istorică şi teritorială întemeiată de Erechtheus atunci cînd, născut din pămînt atic, acesta a întemeiat cetatea ateniană. Acesta este, aşadar, primul punct: Kreusa şi Xuthos vin să-l consulte pe zeu. Vin să-l consulte pe zeu pentru că nu au copii şi pentru că vor să stabilească această continuitate.

De fapt, vedeţi că respectiva consultare nu este exact aceeaşi pentru cei doi consultanţi. Pe de o parte, Xuthos vine să-l consulte pe Apolo. El vine să-l consulte pe Apolo potrivit regulilor obişnuite pentru a şti dacă într-adevăr nu va avea descendenţă. Aceasta e întrebarea pe care el o adresează oracolului. Kreusa vine, aparent, pentru a pune aceeaşi întrebare: Este adevărat că nu voi avea descendenţă? În fapt însă, ea pune altă întrebare în acelaşi timp. Căci ştie prea bine că, în ceea ce o priveşte, a avut un copil. Şi ştie foarte bine că acel copil l-a avut de la Apolo. Şi vine atunci să pună întrebarea: Ce s-a întîmplat cu fiul meu,

14. "Tu «Kreusa» cu Xuthos laolaltă veţi avea urmaşi: pe Doros, ce va umple de renume, în a lui Pelops ţară, neamul dorian, şi încă un fecior, pe Achaios, ce va fi rege, lîngă Rhion, într-un ţinut aflat pe malul mării, şi un popor vestit se va numi asemeni lui" (Euripide, *Ion*, vss. 1590–1593, ed. cit., p. 843).

cu fiul pe care mi l-ai dăruit tu, pe care tu mi l-ai făcut şi pe care eu l-am abandonat? Mai trăieşte sau a murit? Dar în timp ce prima consultare, a lui Xuthos, este o întrebare în acelaşi timp, dacă vreţi, obişnuită – este consultarea consultantului obişnuit – [şi] publică, întrebarea Kreusei (Ce ai făcut cu fiul pe care mi l-ai dăruit?) este o întrebare privată de la femeie la bărbat, sau mai curînd de la femeie la zeu.

Şi, venind la Delfi pentru această dublă întrebare – întrebarea oficială şi întrebarea ascunsă –, venind să adreseze această dublă întrebare, Kreusa şi Xuthos, prezentîndu-se în faţa templului lui Apolo, îl întîlnesc pe tînărul care se află acolo, în mînă cu ramuri de laur cu care mătură pragul templului şi cu apa lustrală pe care o varsă – pe care o varsă deoarece, spune el, are dreptul s-o verse de vreme ce şi-a păstrat întotdeauna castitatea. Şi, bineînţeles, Ion nu-şi cunoaşte identitatea, şi prin urmare nu poate să-şi recunoască părinţii, aşa cum nici părinţii lui nu pot să-l recunoască pe el. Avem, aşadar, trei ignoranţi, trei neştiutori care au, fiecare, în faţa lor răspunsul la propria întrebare: Xuthos caută un moştenitor, şi îl are de fapt chiar în faţa sa, fără s-o ştie; Kreusa caută un fiu, şi îl are, de asemenea, în faţă; cît despre Ion, acesta se plînge, fără prea mare insistenţă de altfel, [de faptul] că este un copil abandonat, că nu are patrie, că nu are mamă şi că nu are tată. Or, mama o are în faţa lui, iar cît despre tată, are chiar doi: pe cel care va deveni tatăl său legal, Xuthos; şi, alături de el, în spatele lui, pe tatăl său real, zeul. Avem aşadar, dacă vreţi, următoarele elemente: pe de o parte, în fundul scenei, templul zeului care ştie totul şi care trebuie să spună adevărul ca răspuns la întrebările care îi sînt adresate; şi, apoi, în faţa scenei, publicul, amfiteatrul care a fost avertizat de către Hermes, la începutul piesei, despre tot adevărul. Iar între aceste două instanţe care ştiu, care sînt în cunoştinţă de cauză – publicul care a fost avertizat de către zeul Hermes şi Apolo care, bineînţeles, ştie totul –, între aceste două instanţe ale adevărului – cele trei personaje ignoră totul, care nu ştiu nimic. Nu se recunosc unele pe altele, şi întreaga piesă va consta tocmai, aici, în dezvăluirea adevărului, pentru cele trei personaje şi în spaţiul scenei. Alethurgie a adevărului, aşadar.

Dar care va fi resortul dramei? Ei bine, tocmai dificultatea [de] a spune adevărul, o reţinere esenţială. O reţinere esenţială provocată de ce anume? Ei bine, provocată de două lucruri, şi tocmai în această privinţă este, cred, piesa *Ion* importantă şi interesantă. Există, pe de o parte, motivul, dacă vreţi, era să zic structural, esenţial, fundamental, permanent, care face ca atunci cînd oamenii îi întreabă ceva pe zei, nimic să nu-i oblige pe zei, dacă răspund, să le răspundă în aşa fel încît răspusul să fie clar. Din contră, face parte din însăşi veridic-

țiunea oraculară ca răspunsul să fie în așa fel încît oamenii să poată să-l înțeleagă sau să nu poată să-l înțeleagă. În orice caz, niciodată zeul nu este obligat de oameni să spună adevărul. Răspunsul lui e ambiguu, și el este întotdeauna liber să-l dea dacă vrea. Reținere, reticență, așadar, în însăși claritatea enunțării. Reticență, de asemenea, în libertatea păstrată a zeului de a vorbi sau de a nu vorbi. Asta face parte, dacă vreți, din fondul comun. Este trăsătura comună, trăsătura permanentă a tuturor jocurilor oraculare de întrebări și răspunsuri. Această reticență specifică structurii oraculare a oricărei spuneri a adevărului de către zeu, și de către zeul de la Delfi în particular, la această reticență esențială textul face deseori referire și aluzie. De exemplu, la versurile 374 și următoarele, îl vedem pe Ion spunîndu-i Kreusei: "Cum să rostească zeul un oracol, pe care apoi ține să-l ascundă?", "nu e chip să iscodim divinitatea dacă se împotrivește"[15]. El se referă la faptul că zeul este întotdeauna liber să tacă dacă vrea. Iar în altă parte, Ion îi spune lui Xuthos, care îi relatează un răspuns al zeului: Te-ai înșelat, tot meditînd asupra enigmei.[16] Răspunsul este o enigmă, și prin urmare putem oricînd să ne înșelăm. Toate acestea, așadar, fac referire la elemente cunoscute.

Există, însă, în piesă și un motiv specific, propriu intrigii înseși, care face ca reticența zeului să fie, într-o oarecare măsură, pecetluită de altă cauză. Căci, în cazul de față, dacă zeul tace nu este doar pentru că e liber să nu vorbească, nu doar pentru că face parte din însuși răspunsul oracular să fie o enigmă și să nu vorbească decît prin semne, cum spunea Heraclit.[17] Ci pur și simplu pentru că Apolo, luînd-o pe Kreusa cu forța și abandonînd-o, astfel, pe coastele Acropolei, a comis o greșeală. E vinovat. Iar vinovăția zeului este o temă pe care o vom regăsi absolut de-a lungul întregii piese, de la început pînă la sfîrșit. [Cînd] Ion află – trec aici peste detaliile intrigii – că Apolo a sedus o fată și a abandonat-o, el nu știe încă absolut deloc că e vorba de mama sa, nu știe că e vorba de Kreusa. Aude, pur și simplu, vorbindu-se despre această seducere și el, Ion, care este totuși slujitorul credincios al zeului, slujitorul cast, totodată, al zeului, se indignează și spune: "Năpăstuita mamă! De vină este zeul"[18]. Iar în același dialog, în care el vorbește cu Kreusa, auzim următoarele replici. Ion întreabă: "Cum să

15. *Id.*„ vs. 365 și 375, p. 795.

16. "Te-a înșelat vorba-i obscură" (*ibid,* vs. 533, p. 801).

17. Cf. *supra,* nota 8.

18. Euripide, *Ion,* ed. cit., vs. 355, p. 794.

rostească zeul un oracol, pe care apoi ține să-l ascundă?"[19] Kreusa răspunde: "Dator este, de pe tripodul unde şade, să nu lase niciun hellen fără să-i dea răspuns"[20]. Ion replică: "Vezi, el roşeşte pentru fapta lui: deci nu mai stărui. – Kreusa: În schimb ea pătimeşte sub astfel de ursită"[21]. Ion conchide: "Aici nu-i nimeni să dea glas unui asemenea oracol. Învinuit în propriul sanctuar de o greşeală, pe drept Apolo va să pedepsească vestitorul"[22]. Observați şocul, ciocnirea dintre cele două discursuri, şi prin urmare problema care se pune. Apolo a fost nedrept *(adikos),* a comis o greşeală. Şi *"dikaiôs"* ("pe drept")[23] va refuza să vorbească şi să se desemneze pe el însuşi ca vinovat. Prin urmare, răspunsul nu poate veni de la zeu, dar nu din cauza înseşi structurii veridicțiunii orculare, ci pentru că ar trebui ca zeul, care a făcut o faptă rea, să mărturisească, să recunoască că a făcut o faptă rea şi să-şi învingă ruşinea pentru fapta sa rea*. Această ruşine resimțită de zeu pentru fapta sa rea este unul dintre firele călăuzitoare ale piesei. Iar la sfîrşitul piesei, atunci cînd, în sfîrşit, alethurgia va fi completă şi se va încheia, cînd întregul adevăr va fi spus – va fi el oare spus de către zeu, va fi el oare spus de către Apolo, de către cel care, totuşi, [potrivit] textului, le datorează adevărul tuturor grecilor? Nici pomeneală! Divinitatea care va spune la sfîrşit adevărul este cineva care va apărea deasupra templului lui Apolo, acoperindu-l şi dominîndu-l – din nişte raționi politice, fireşte, dar şi din nişte raționi care țin de lucrurile pe care tocmai vi le explic –, va fi Athena. Athena, zeița Athena este cea care va întemeia pe adevăr întreaga istorie, care va întemeia, prin propriul ei discurs de adevăr, structura politică a Atenei. Ea va interveni şi va rosti adevărul pe care zeul Apolo nu reuşeşte să-l spună, explicînd, de altfel, de ce vorbeşte ea şi nu zeul. Spune zeița: Apolo nu poate să se arate vederii voastre în persoană pentru că se teme de reproşurile publice pen-

19. *Id.,* vs. 365, p. 795.

20. *Id.,* vs. 366, p. 795.

21. *Id.,* vs. 368, p. 795.

22. *Id.,* vs. 369, p. 795.

23. *Id.,* vs. 370, p 795. Ion foloseşte de fapt, pentru a desemna nedreptatea lui Apolo, adjectivul *kakos* ("Învinuit în propriul sanctuar de o greşeală *(kakos phaneis),* pe drept *(dikaiôs)* Apolon va să pedepsească vestitorul", *id.*, vss. 370–371).

* {Regăsim aici tema generală a cursurilor ținute de Foucault în aprilie–mai 1981 la Universitatea Catolică din Louvain, v. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981,* ed. Fabienne Brion & Bernard E. Harcourt, Chicago–Bruxelles, University of Chicago Press–Presses Universitaires de Louvain, 2012.}

tru trecut şi mă trimite pe mine să vă declar că...[24]. Şi întreaga funcţie, în acelaşi timp întemeietoare şi profetică, a spunerii adevărului, a discursului de adevăr, va fi asigurată de Athena, căci, încă o dată din raţiuni politice, cea care spune adevărul trebuie să fie Athena, dar şi pentru că zeul nu poate să spună el însuşi adevărul.

Mi se pare că aici avem una dintre trăsăturile esenţiale, caracteristice ale tragediei *Ion:* spunerea adevărului de către zeu, discursul de adevăr al zeului care le vorbeşte oamenilor şi care le dezvăluie, potrivit înseşi funcţiei oracolului, ce este şi ce va fi, acest discurs de adevăr, în cazul lui *Ion,* trebuie să fie şi discursul de adevăr al zeului despre el însuşi şi despre propriile lui greşeli. Reticenţa oracolului este şi ezitarea de a mărturisi. Iar această suprapunere dintre enigma oraculară şi dificultatea de a mărturisi, dintre discursul de adevăr al oracolului şi discursul de adevăr al mărturisirii, suprapunere care se efectuează în zeu şi în însăşi rostirea zeului, constituie, după părerea mea, unul dintre resorturile esenţiale ale piesei. Prin urmare, de vreme ce-avem de-a face cu o situaţie în care cel care trebuie să spună adevărul, cel a cărui funcţie este aceea de a spune adevărul, cel pe care lumea vine să-l consulte ca să spună adevărul nu poate să spună adevărul, pentru că acest adevăr ar fi o mărturisire despre el însuşi, în ce fel îşi va croi drum adevărul, cum se va instaura spunerea adevărului, discursul de adevăr, şi cum va instaura el, în acelaşi timp, posibilitatea unei structuri politice în interiorul căreia adevărul să poată fi spus prin *parrhesia?* Ei bine, prin oameni. Nişte oameni trebuie să fie aceia care izbutesc să scoată adevărul la lumină şi să practice discursul de adevăr, spunerea adevărului, vorbirea adevărată. Şi, într-adevăr, tocmai în această slăbiciune a zeului de a spune adevărul, în această dublă reţinere a oracolului şi a mărturisirii vor încerca oamenii să iasă la capăt cu adevărul. Cum vor proceda ei pentru a rupe dubla pecete a enigmei oraculare şi a ruşinii de mărturisire? Cred că putem să rezumăm piesa, în fine, să-i regrupăm elementele, spunînd că există două mari momente.

Primul moment, pe care l-am putea numi momentul dublei jumătăţi de minciună. Căci, tocmai, unul dintre punctele de asemenea esenţiale ale aceste piese – iar asupra acestui lucru va trebui să revenim – este că, spre deosebire de ce se întîmplă în *Oedip,* adevărul nu este spus aici fără a fi însoţit de o dimensiune, aş spune de o dublă iluzie care este, în acelaşi timp, consecinţa lui necesară, condiţia şi umbra lui. Nu există spunere a adevărului fără iluzii. Să vedem, în orice caz, cum se petrec lucrurile. Prima parte aşadar, cele două jumătăţi de minciu-

24. *Id.,* vss. 1557–1559, p. 842.

nă. Acestea sînt următoarele: în primul rînd, jumătatea de minciună din partea mamei; şi, apoi, jumătatea de minciună din partea tatălui, pentru că pe jumătăţi, aşadar, la fel ca în *Oedip,* se vor pune lucrurile în mişcare. Mai întîi, pe latura Kreusei. Iată-i, deci, pe Kreusa, femeia, şi pe Xuthos, bărbatul, ajungînd la Delfi. Xuthos vrea să întrebe dacă va avea un fiu. Kreusa vrea, de fapt, să întrebe ce s-a întîmplat cu fiul ei. Kreusa apare prima pe scenă şi ea îl întîlneşte, prima, pe tînărul care, cu ramuri de laur, mătură pragul templului. Îl întîlneşte pe tînăr şi îi spune că ar dori să-l consulte pe zeu. Iar Ion o întreabă care e conţinutul acestei consultări, dar fireşte că ea nu îndrăzneşte să-i spună lui Ion adevărul întrebării ei. Nu îndrăzneşte să-i spună: Am făcut o greşeală cu zeul şi vin să-l întreb ce a făcut cu fiul meu. Şi atunci va spune un semi-adevăr sau o semi-minciună. Va spune ceea ce oricine ar spune în acest caz: Am avut o soră, o soră care "s-a greşit" cu un zeu.[25] A avut un fiu de la acel zeu şi ar vrea să ştie ce s-a întîmplat cu fiul ei. Şi atunci – crezînd, de altfel, de bună-credinţă ceea ce-i spune Kreusa (în cazul de faţă însă nu are importanţă dacă e vorba de Kreusa sau de sora ei, oricum pentru Ion răspunsul e clar, sau mai curînd ne-răspunsul zeului e necesar), Ion îi spune: De vreme ce zeul a comis o greşeală, o greşeală cu sora ta, nu ai de ce să te temi, zeul nu va vorbi. Muritorii nu-l pot obliga pe zeu să vorbească împotriva voinţei sale. Şi din moment ce a comis o greşeală, din moment ce a fost *adikos,* va tăcea *dikaiôs* (pe drept).[26] Faptul că a comis o nedreptate îi oferă un temei îndreptăţit ca să nu vorbească. Deci nu va vorbi.

Dar în timpul sau imediat după acest dialog între Ion şi Kreusa, Xuthos îşi pune şi el întrebarea, mult mai directă, mult mai simplă, mult mai clară: Îmi va fi dat să am un fiu? Şi, într-o anumită măsură, în timp ce Kreusa nu-i spune decît o jumătate de adevăr lui Ion pe care-l consultă, lui Xuthos, care îi pune zeului o întrebare sinceră şi clară, zeul îi va răspunde printr-un semi-adevăr. Cu alte cuvinte, tatăl şi mama, Kreusa şi Xuthos, nu vor îndrăzni nici unul, nici celălalt să spună adevărul, şi nu vor spune decît semi-adevăruri sau semi-minciuni. [...] Lui Xuthos care vine să-l întrebe: Voi avea oare un fiu?, Apolo îi răspunde: E foarte simplu, imediat ce vei ieşi din templu, primul ieşit în cale (*iôn:* joc de cuvinte, fireşte)[27] va fi fiul tău. Recunoaşte-l drept

---

25. *Id.,* vs. 338, p. 793 (Kreusa vorbeşte doar de o prietenă: "Am o prietenă ce spune că s-ar fi împreunat cu Phoibos").

26. Cf. *supra,* nota 23.

27. "*Domôn tôn d' exionti tou theou* (la ieşirea din casa lui Apolon)" (Euripide, *Ion,* vs. 535, ed. cit., p, 801). Joc de cuvinte explicit în vs. 802 (pe fiul lui Xuthos, spune

fiul tău. Şi, ieşind din templu, Xuthos dă peste băiatul care se află, fireşte, acolo pentru a-l sluji pe zeu, învîrtindu-se în jurul templului pe care trebuie să-l păzească. Iar acel tînăr e Ion. Şi aici are loc scena în care Xuthos se repede spre Ion şi îl îmbrăţişează spunîndu-i: Eşti fiul meu. Iar Ion, puţin îngrijorat, îi spune: Ai grijă, poartă-te cum se cuvine, dacă nu vrei să te omor. De fapt, ne-adevărul sau semi-minciuna rostită de zeu nu era doar de ordinul reticenţei de a mărturisi, de a recunoaşte. Sau, mai curînd, reticenţa de a mărturisi se traducea, acolo, prin ambiguitatea oraculară normală, obişnuită, dacă se poate spune aşa; zeul i-a spus [lui Xuthos]: Îţi dau *"dôron"*[28], ţi-l dăruiesc pe băiatul pe care-l vei întîlni cînd vei ieşi din templu. A oferi în dar nu înseamnă exact: acesta va fi fiul tău, dar el înţelege că, din moment ce a venit să caute un fiu, ceea ce i se va oferi în dar va fi fiul său adevărat.

Prin această indicaţie a zeului care îi spune lui Xuthos: Primul pe care-l vei întîlni, care îţi va ieşi în cale va fi fiul tău, Ion se trezeşte înzestrat deci, acum, cu un tată. Căci chiar dacă nu se lasă prea uşor strîns în braţe de acel bărbat barbos, atunci cînd Xuthos îi spune: Dar ştii, zeul e cel care mi-a dat acest răspuns şi care mi-a spus că îl voi avea ca *dôron* pe băiatul pe care-l voi întîlni ieşind din templu, Ion este, evident, obligat să se încline şi să recunoască, cu un dram de ezitare: Da, tu eşti tatăl meu. Iată-l prin urmare pe Ion înzestrat, graţie acestui semi-adevăr sau a acestei semi-minciuni a zeului, cu o familie sau, oricum, cu un tată. Dar familia pe care el o primeşte astfel, el o primeşte în contra-sens, aş spune chiar în contra-rudenie *{à contre-parent},* de vreme ce, în realitate, el crede – ca şi Xuthos, de altfel – că sînt tată şi fiu, cînd de fapt adevărul e că între Xuthos şi Ion nu există nicio legătură. Adevărata relaţie de rudenie este aceea dintre Kreusa şi Ion, or, această relaţie nu apare. La întrebarea ocolită a adevăratei mame, care lăsa să se creadă că nu e mama, ci sora mamei, zeul i-a răspuns, aşadar, ocolit bărbatului: oferindu-i un fals fiu. Dar, pînă la urmă, lucrurile ar putea foarte bine să nu meargă mai departe, de vreme ce, în felul acesta, Ion va putea să se întoarcă la Atena. Acesta nu e chiar tatăl lui, dar, pe scurt, poate să-i servească drept tată. Şi, apoi, va putea să trăiască alături de Kreusa, despre care nu ştie foarte clar că e mama sa, dar, în fine, lucrurile s-ar putea aranja. *Grosso modo,* sîntem suficient de aproape de adevăr pentru ca lucrurile să poartă să meargă şi aşa. Şi,

---

Corifeul, "îl cheamă Ion, căci, întîiul, şi-a întîlnit părintele", *id.,* p. 813) şi în vs. 831 ("iar noul nume prea l-a plăsmuit, spunînd că Ion, chipurile, s-a ivit în calea lui *(Iôn, ionti dêthen hoti sunênteto), id.,* p. 814).

28. *Id.,* vss. 536–537, p. 802.

de altfel, Xuthos chiar aşa le şi înţelege. E perfect mulţumit de această soluţie, pe care, oricum, o găseşte sincer bună. Îi spune lui Ion: Acum lucrurile sînt clare, nu mai eşti copilul abandonat care credeai că eşti, căutam să am un fiu, acum îl am. "Părăseşte templul zeului şi traiul strîmtorat. Mergi la Atena, într-un gînd cu tatăl tău [*koinophrôn patri*[29] – şi aici, bineînţeles, la fel ca în *Oedip,* la fel ca în toate tragediile, avem fraza amfibologică: într-un gînd, în deplin acord cu tatăl tău. Xuthos crede că el însuşi e tatăl, de fapt acordul se face, ar trebui să se facă cu Apolo; M. F.]. Acolo te aşteaptă sceptrul lui slăvit şi multa lui avere. Nu vei mai suferi de stinghereala îndoită, că eşti sărac şi de obîrşie măruntă; vei fi foarte bogat şi nobil totodată."[30]

Problema pare, aşadar, rezolvată, Ion şi-a găsit părinţi – în fine, un tată. Xuthos şi-a găsit un fiu, şi îi propune să se întoarcă la Atena şi să exercite faimoasa putere care va putea să asigure o anumită continuitate faţă de dinastia întemeietoare a Atenei – o anumită continuitate, fireşte, pentru că, aşa cum puteţi vedea, situaţia nu e decît aproximativă, şi pentru a putea fi acceptată ar trebui să nu fie cercetată cu prea mare atenţie. Ar trebui să nu fie cercetată cu prea mare atenţie... şi acesta este, într-adevăr, tocmai cazul lui Xuthos, care nu cercetează cu prea mare atenţie acest adevăr, în fine, această semi-minciună pe care, de bună-credinţă, a primit-o de la zeu şi pe care o ia drept un adevăr integral. El nu cercetează, totuşi, cu prea mare atenţie, deoarece, atunci cînd îi spune lui Ion: Eu sînt tatăl tău, tu eşti fiul meu, Ion îi spune: Dar, mă rog, ia să vedem, din uniunea ta cu cine m-am putut naşte eu?[31] Cu Kreusa? Nu, nu, spune Xuthos, nu cu Kreusa. Dar din cine m-am născut totuşi, căci doar nu m-ai făcut singur? Şi Xuthos îi răspunde atunci: Ascultă, nu te preocupa prea mult. Şi în primul rînd nu te teme de o naştere nelegiuită, nedemnă, căci eu, Xuthos, sînt fiu, mă rog, urmaş mai curînd al lui Zeus, şi, pe linia aceasta, ai asigurată noblеţea. Cît despre mama ta... Ştii, am făcut greşeli ale tinereţii înainte de a mă căsători, nebunii ale tinereţii. Şi cum Ion, din nişte motive pe care le veţi înţelege imediat, vrea totuşi să ştie foarte exact cine e mama sa, din cine s-a născut, care îi este originea, care îi este noblеţea, care îi este pămîntul de baştină, insistă şi spune: Cum am putut, totuşi, dacă sînt rodul unei nebunii de tinereţe, să ajung aici, la Delfi? Şi atunci Xuthos evocă o şedere pe care ar fi avut-o el însuşi la Delfi în timpul sărbătorilor închinate lui Bachus, cînd s-ar fi împreunat cu

29. *Id.,* vs. 577, p. 805.

30. *Id.,* vss. 578–580, p. 805.

31. Întreaga discuţie are loc între vss. 540–560 ale piese (*id.,* p. 802–804).

menadele zeului, într-un soi de hierogamie ce răspunde, într-un mod al iluziei şi al minciunii însă, adevăratei hierogamii dintre Apolo şi Kreusa. Iar soluţia pe care o propune Xuthos e prin urmare aceasta: Ei bine, iată, i-am făcut un copil uneia dintre menadele zeului în timpul unei ceremonii, al unei sărbători şi al unei beţii ritualice. Or, această explicaţie, care nu e decît foarte aproximativă din punctul de vedere al adevărului, este dezastruoasă din punctul de vedere al dreptului. E dezastruoasă din punctul de vedere al dreptului din ce motiv? Ei bine, pur şi simplu pentru că Xuthos vine din Achaia, e un străin în Atena, n-a fost primit în Atena decît ca aliat, şi tocmai în schimbul alianţei şi al ajutorului pe care i l-a dat lui Erechtheus i-a fost dată Kreusa. Şi atunci, dacă se întoarce cu un fiu, dar cu un fiu care va fi fost conceput cu o fată oarecare, fie ea şi o menadă a zeului, fiul născut dintr-un tată ne-atenian şi o mama ne-ateniană nu poate în niciun caz să exercite acea funcţie întemeietoare în oraş care este, tocmai, funcţia, vocaţia lui Ion. Nu poate să exercite acea funcţie, şi adevărul aproximativ al lui Xuthos se traduce, în fapt, printr-un fel de interdicţie juridică sau de imposibilitate juridică. Ion îşi dă el însuşi seama că povestea asta nu poate să meargă şi că faptul de a se fi născut din Xuthos şi dintr-o fată străină nu-i va îngădui să-şi întemeieze puterea, şi tocmai în acel moment face el faimoasa declaraţie despre care v-am vorbit, în care spune: Dar nu pot să mă reîntorc la Atena dacă nu ştiu din ce mamă m-am născut. Nu pot să primesc de la tine puterea pe care mi-o propui, nu pot să mă urc pe tron şi să primesc sceptrul. Nu pot să iau cuvîntul şi să exercit acel cuvînt care porunceşte dacă nu ştiu cine mi-e mamă.[32] Tocmai acest pasaj, şi această declaraţie a lui Xuthos, aş vrea să le reiau cu ceva mai multe detalii imediat. [...]*

32. *Id.,* vss. 669–676, p. 807–808.

* M. F.: "Dacă vreţi, putem lua cinci minute de pauză. Aş vrea să vă spun ceva. Anul trecut, în momentul evenimentelor din Polonia, Collège de France a avut buna idee de a invita un anumit număr de profesori polonezi să vină să ţină conferinţe aici, unii fiind într-o situaţie de ne-libertate, alţii într-o situaţie mai curînd de marginalizare. La aceste invitaţii au existat mai multe ne-răspunsuri, dar a existat şi un răspuns pozitiv. Unul dintre aceşti profesori a putut să vină şi, la drept vorbind, şi-a început cursurile lunea trecută. Cursul său, seria sa de conferinţe are ca obiect istoria naţionalismului polonez în secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Din păcate – este şi vina mea, sînt însă şi chestiuni de organizare care nu ţin deloc de administraţia de la Collège de France, ci de împrejurări diverse pe care vi le puteţi imagina –, lucrurile s-au precipitat un pic. Şi-a început cursurile. Dar cred că nu e foarte important dacă l-aţi ratat pe primul. Dacă doriţi, dacă subiectul vă interesează, numele lui e Dl Kieniewicz şi îşi ţine cursul despre naţionalismul polonez lunea de la zece dimineaţa. Asta era. Revin în cinci minute şi continuăm".

Cursul din 19 ianuarie 1983

Ora a doua

Ion: Nimeni, fiul Nimănui. – Trei categorii de cetățeni. – Urmările unei intruziuni politice a lui Ion: dușmănii private și tiranie publică. – În căutarea unei mame. – Parrhesia*, ireductibilă la exercitarea efectivă a puterii și la condiția statutară a cetățeanului. – Jocul agonistic al spunerii adevărului: liber și riscant. – Contextul istoric: controversa Cleon/Nicias. – Mînia Kreusei.*

Să reluăm lectura acestui text. [...]*

În jurul lui Ion, în jurul naşterii lui Ion, am avut-o pe Kreusa care a operat o mică deplasare a adevărului, pretinzînd că sora ei a fost sedusă de Apolo; {l-am avut} pe zeu care, de ruşine, n-a vrut să dea răspunsul adevărat şi i-a indicat lui Xuthos un fiu care în realitate nu e al lui; şi pe Xuthos care, într-o anumită măsură din neglijență, se mulțumeşte cu adevăruri care la drept vorbind sînt verosimile, dar care nu sînt cu adevărat stabilite. Or, acest joc de semi-minciuni, semi-adevăruri, aproximări este exact ceea ce Ion refuză. Ion refuză, vrea adevărul. Şi – aşa cum demonstrează întreaga tiradă asupra căreia ne vom opri un pic acum – el vrea adevărul pentru că vrea să întemeieze dreptul, să pună bazele dreptului. Vrea să-şi întemeieze propriul drept, să pună bazele propriului drept politic la Atena. Vrea să aibă dreptul să vorbească în acea cetate, să spună totul, să spună adevărul şi să se folosească de vorbirea lui liberă, deschisă, pe şleau. Pentru a-şi întemeia *parrhesia,* are nevoie ca adevărul să fie în sfîrşit spus, un adevăr care s-ar putea afla la temelia acestui drept. Iată prin urmare de ce, după ce Xuthos l-a strîns în brațe călduros şi mai mult sau mai puțin convins că este, pe scurt, aproape fiul său, Ion spune: Da, dar nu merge aşa. "Pentru că lucrurile n-au acelaşi chip, cînd le priveşti din depărtare sau de-aproape ["de-aproape": cred că trebuie să înțelegem aceste vorbe,

* M. F.: Vă reamintesc ceea ce vă spuneam data trecută: aceia dintre dumneavoastră care sînt studenți, care altfel spus fac studii şi pregătesc o lucrare universitară, indiferent că e vorba de o licență, de o teză de doctorat etc. şi care, dintr-un motiv sau altul, ar dori să putem să stăm un pic de vorbă fie despre munca lor, fie despre curs şi să-mi pună întrebări, putem să ne întîlnim imediat, dacă vreți, în jur de douăsprezece fără un sfert, în sala 5, care va fi deschisă. Astăzi vom încerca să ne cunoaştem ca să putem să schimbăm cîteva întrebări şi răspunsuri, dincolo de ritualul alethurgic al cursului, să încercăm să de-dramatizăm un pic toată afacerea. Acum haideți să ne întoarcem la teatru şi la Ion.

cît se poate de local: la Atena; de la Delfi se poate, în mare, spune că sînt fiul tău şi că mă voi întoarce să exercit puterea, dar [e altceva] la Atena; M. F.]. Eu binecuvîntez prilejul norocos de-a-mi fi găsit părintele în tine; dar, tată, uite la ce mă gîndesc, ascultă!"[1] Şi atunci va fi vorba tocmai de acel loc în care trebuie exercitată puterea: Atena. "Se spune că vestitul neam atenian, străin de orişice amestec, a fost născut de însăşi glia. Tocmai de-aceea voi fi-nvinuit de două ori, că tatăl meu e venetic, iar eu că sînt copil din flori. Împovărat cu astfel de renume, de nu voi apuca puterea, mi se va spune Nimeni, fiul Nimănui. Şi dimpotrivă, de voi căuta să urc pînă la primul loc din stat, să fiu recunoscut drept cineva, cei neînstare «de nimic» mă vor urî; întîietatea pururea deşteaptă ură. Iar oamenii de bine şi ispravă, dar care, din înţelepciune, tac şi nu se-amestecă în treburile obştii, rîzînd de mine, mă vor socoti nătîng, că nu stau locului, netulburat, într-o cetate bîntuită de furtuni. Şi, în sfîrşit, cei care se dedau politicii cu iscusinţă, dacă voi dobîndi cumva onoruri, cu-atîta mai vîrtos mă vor înlătura prin voturile lor. Căci astfel umblă treburile, tată. Cei care ţin puterea în cetate şi sarcinile luptă cu potrivnicii, fără cruţare. «Mai mult», intrînd ca nedorit în casa altora, cu o femeie stearpă ce ţi-a împărtăşit necazul înainte, şi care, obidită şi stingheră, îşi va trăi destinul cu amărăciune, cum să nu cad, după dreptate, pradă urii sale, cînd am să stau nemijlocit în preajma ta?"[2]

Voi reveni asupra acestui pasaj. Aş vrea să recitesc această primă parte a textului şi a replicii. Ce observăm în obiecţiile pe care Ion i le aduce cvasi-tatălui său, pseudo-tatălui Xuthos? În primul rînd, spune el, Atena e autohtonă. Este vorba de vechea revendicare a Atenei: spre deosebire de celelalte popoare elene, atenienii au locuit dintotdeauna în Atica, s-au născut din glia însăşi, iar Erechtheus, născut din însăşi glia Atenei, este garantul ei. În al doilea rînd, Atena este nu numai autohtonă, ci şi pură de orice amestec străin. Acest lucru are legătură şi cu o altă temă importantă, pe care o întîlnim la Euripide – de exemplu într-un fragment dintr-o piesă pierdută intitulată *Erechtheus*. În alte cetăţi, spune Euripide, vom locui ca nişte pioni care sînt mutaţi la jocul de table; noi elemente sînt permenent introduse ca un cui prost bătut într-o bucată de lemn.[3] De fapt, această frază se referă la o legislaţie

1. Euripide, *Ion,* vss. 585–588, in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 805.

2. *Id.,* vss. 586–611, p. 805–806.

3. "Celelalte cetăţi, asemenea unor jetoane aşezate pe o tablă, sînt formate din elemente importate de toate originile. Oricine vine dintr-un oraş străin să se instalese în alt oraş este asemenea unui cui prost bătut într-o grindă; cu numele, e cetă-

extrem de precisă. Încă de la jumătatea secolului al V-lea, din 450–451, o legislație proprie Atenei, şi care nu poate fi regăsită în majoritatea celorlalte cetăți greceşti, nu recunoştea dreptul de cetățenie unor copii născuți dintr-un tată atenian, dar dintr-o mamă neateniană.[4] Altfel spus, dubla legătură atenian de rudenie era necesară încă de la jumătatea secolului al V-lea. Această legislație extrem de aspră, tipică, o dată în plus, pentru Atena, avea scopul de a preveni o inflație a numărului de cetățeni. Ea a şi avut, de altfel, ca efect, bineînțeles, o rărire a lor. Şi tocmai în cea de-a doua parte a Războiului Peloponesiac, cînd Atena, slăbită şi de ciumă, şi de război, şi de înfrîngeri, va avea nevoie de cetățeni, se va reveni asupra acestei legislații. Dar în epoca în care Euripide scrie *Ion,* în 418, n-am ajuns încă acolo, continuăm să ne aflăm sub semnul acestei legi. Şi, conform unui procedeu obişnuit al acestor reelaborări legendare, această lege este scoasă în față ca fiind extrem de veche, cînd ea e de fapt extrem de recentă. Şi aici se presupune că Ion se referă la o tradiție absolut originară a Atenei şi spune: Atena e pură de orice amestec străin, altfel spus orice cetățean nu poate să fie născut decît din nişte cetățeni, tată şi mamă. Atunci el spune: "voi fi-nvinuit de două ori, că tatăl meu e venetic, iar eu că sînt copil din flori"[5]. Adică nu este nici măcar fiul unui atenian şi al unei femei străine. Este fiul unui ne-atenian, Xuthos, şi al unei fete găsite nu se ştie unde. Prin urmare: "Împovărat cu astfel de renume, de nu voi apuca puterea, mi se va spune Nimeni, fiul Nimănui"[6]. Nimeni, fiul Nimănui: nu va fi absolut nimic.

Şi, atunci, tocmai aici începe o a doua dezvoltare. Traducerea {în limba franceză} nu face, cred, în totalitate dreptate şi nu redă cu claritate un text a cărui discursivitate este, totuşi, suficient de lizibilă. Spune Ion {în traducerea în limba română}: "de voi căuta să urc pînă la pri-

---

țean, în fapt, nu e" (*in* Euripide, *Oeuvres,* vol. VIII-2, *Fragments,* trad. fr. F. Jouan & H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2000, "Érechthée", 14, vss. 9–14, fr. 360, 5, p. 119). Foucault se sprijină aici pe traducerea fragmentului propusă de H. Grégoire, in *Ion,* ed. cit., n. 1, p. 208.

4. În 451, la propunerea lui Pericle, Adunarea votează un decret care restrînge condițiile de acces la cetățenia atenian (Aristotel, *Statul atenian*). Înainte, era de ajuns ca tatăl să fie atenian. Acum însă, conform legii, va trebui ca şi tatăl, şi mama să fie atenieni liberi pentru ca tu însuți să poți fi cetățean cu drepturi depline. În 411, după gravele înfrîngeri militare, o primă lovitură de stat (supranumită "a Celor Patru Sute", *hoi tetrakosioi*) va răsturna regimul democratic şi va restrînge corpul cetățenilor la cei mai bogați dintre ei.

5. Euripide, *Ion,* vs. 592, ed. cit., p. 805.

6. *Id.,* vs. 594, p. 805.

mul loc" (*eis to prôton zugon:* primul rang, primul rînd)[7] – atenție, vă rog, nu [este vorba de] a exercita puterea tiranică, puterea monarhică, puterea unui singur individ; a fi în primul rînd, a avea primul rang, a ocupa primul loc înseamnă a face parte dintre cei cîțiva care se află în primul rînd, pe primul loc în oraș –, atunci, spune el, mă voi afla (schematizez aici, dar așa e construit textul) în fața a trei categorii de cetățeni. Textul spune așa: "cei neînstare «de nimic» mă vor urî; întîietatea pururi deșteaptă ură. Iar oamenii de bine și ispravă, dar care, din înțelepciune, tac și nu se-amestecă în treburile obștii, rîzînd de mine, mă vor socoti nătîng, că nu stau locului, netulburat, într-o cetate bîntuită de furtuni. Și, în sfîrșit, cei care se dedau politicii cu iscusință..."[8] Avem, de fapt, trei categorii de cetățeni care sînt evocate. Și în alt text al lui Euripide, *Rugătoarele,* este vorba de trei categorii de cetățeni: cei bogați, cei săraci și cei de mijloc.[9] Și aici {în piesa *Ion*} avem tot o distincție cu trei termeni, dar care e total diferită. Căci este vorba de trei categorii de cetățeni care sînt repartizați nu în funcție de avere, ci în funcție de ceea ce Ion definește ca fiind obiectivul său, sau obiectivul său ipotetic: să ajungă în primul rînd, pe primul loc în cetate. [În ceea ce privește] repartizarea puterii, a autorității, a influenței efective în cetate, există trei categorii de cetățeni. Trebuie, însă, să înțelegem bine: nu este vorba de trei categorii, dacă vreți, legale de cetățeni, care nu ar avea același statut cenzitar. Ne aflăm în democrația atenian ă. Este vorba de repartizarea efectivă a autorității politice, a exercitării puterii în interiorul acestei mase sau a acestui ansamblu format din cetățenii de drept. Despre cei care nu au drepturi, fie pentru că sînt sclavi, fie pentru că sînt meteci, fie pentru că sînt străini nici măcar nu e vorba. Nu, ne aflăm în rîndul cetățenilor, și în rîndul cetățenilor există trei categorii.

Tôn men adunatôn[10]: cei care sînt *adunatôn* ("neînstare", "fără putere"). Părerea mea e că acest pasaj trebuie clarificat printr-un alt pasaj care e tot din *Rugătoarele* [și] în care e vorba de cetățenii care sînt capa-

---

7. "Și dimpotrivă, de voi căuta să urc pînă la primul loc din stat *(ên d' es to prôton poleôs hormêteis zugon)*" (*Id.*, vs. 595, p. 806).

8. *Id.*, vss. 597–602, p. 806.

9. Este vorba de vss. 238–245: "Cetatea este-alcătuită din trei părți. Bogații, nefolositori, se zbat mereu să dobîndească tot mai multe bunuri. Pe urmă neavuții, cei lipsiți de toate, primejdioși, plini de invidie adesea; lăsîndu-se îmbrobodiți de limba demagogilor nemernici, lovesc în cei avuți fără cruțare. A treia parte, cei de mijloc, mîntuie cetățile, și ocrotesc în stat așezămintele și rînduiala" (Euripide, *Rugătoarele,* in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 744). Potrivit criticilor, aceste versuri ar fi o interpolare.

10. Euripide, *Ion*, vs. 596, ed. cit., p. 806 (mulțimea celor "neînstare «de nimic»").

bili, care sînt puternici, în stare, care pot să facă ceva prin ei înşişi şi prin averile lor pentru cetate.[11] Prima categorie pe care Ion o evocă aici sînt cei care nu au nici măcar această capacitate, această putinţă de a face ceva, prin ei înşişi sau prin averile lor, pentru cetate. Adică: prin ei înşişi nu au nici măcar cu ce să-şi cumpere armament, o armură ca să participe la război, şi nu fac parte dintre cei care fac ca averile să se reîntoarcă în cetate sau care fac să prospere cetatea. Această mulţime neînstare, incapabilă, această masă de cetăţeni care sînt cetăţeni cu drepturi depline din punct de vedere juridic, dar cărora le lipseşte acel "plus" ce caracterizează autoritatea politică, ei bine, aceştia, în faţa cuiva ca Ion, care, venind ca intrus şi marcat de faptul că e bastard, ar vrea să ia puterea, tot acest ansamblu n-ar putea să manifeste decît invidie şi furie. Oameni ca aceştia îi detestă oricum pe cei mai puternici, indiferent cine ar fi ei. Aşadar, [spune Ion,] m-aş trezi expus unei ostilităţi generale a celor neînstare, sau a celor care nu au nicio autoritate politică în ţara noastră. M-aş izbi de ostilitatea lor din pricina originii mele, o ostilitate încă şi mai puternică din pricina originii mele.

Cea de-a doua categorie de cetăţeni – iar aici e foarte interesant – sînt acei oameni *khrêstoi* şi *dunamenoi*. *Dunamenoi*[12], adică: cei care pot ceva, cei pe care originea, statutul, averea îi face capabili să exercite puterea. *Khrêstoi,* adică sînt nişte "oameni de bine", nişte indivizi stimabili din punct de vedere moral. Pe scurt, elita, şi tocmai acest termen de *khrêstoi* este cel pe care Xenofon, de exemplu, sau Pseudo-Xenofon mai degrabă, îl foloseşte în *Constituţia ateniană {Statul atenian}* pentru a desemna elita.[13] Ei bine, printre aceşti oameni, printre aceşti *dunamenoi* şi *khrêstoi,* există unii care sînt în acelaşi timp *sophoi* (înţelepţi). Iar aceştia *"sigôsin kai ou speudosin eis ta pragmata"*[14]: tac şi nu se ocupă

---

11. În lunga tiradă politică a lui Theseus, importanţa celor mai buni *(aristoi)* apare în negativ, atunci cînd el atrage atenţia că tiranul îi urăşte, pe cînd o cetate în care poporul conduce îi favorizează (*Rugătoarele,* vss. 442–446, ed. cit., p. 749–750).

12. *"Hosoi de khrêstoi dunamenoi te* (oamenii de bine şi «de» ispravă)" (Euripide, *Ion,* vs. 598, ed. cit., p. 806).

13. "Atenienii şi-au ales o formă de guvernămînt, potrivit căreia oamenii răi duc un trai mai fericit ca cei buni (*khrêstous*). [...] Sînt oameni care se minunează de faptul că-n toate împrejurările atenienii favorizează pe nevoiaşi, sărăcimea şi oamenii de rînd, şi nu pe nobili *(khrêstoi)*. [...] dacă libertatea cuvîntului şi luarea unei hotărîri ar fi privilegiul nobililor (*khrêstoi*), aceştia ar căuta să asigure un trai fericit numai pentru cei de o seamă cu ei, în dauna poporului" (Pseudo-Xenofon, *Statul atenian,* cap. I, §§ 1, 4, 5, in Xenofon, *Statul spartan. Statul atenian,* trad. de M. Marinescu-Himu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958, p. 65–67.

14. Euripide, *Ion,* vs, 599, ed. cit., p. 806.

[de] *ta pragmata* (treburile cetății). Avem, prin urmare, această a doua categorie, a cetățenilor care fac parte dintre oamenii de bine, dintre oamenii puternici, în stare, capabili, dintre oamenii care au avere, origine și statut, dar pe care înțelepciunea îi face să nu se ocupe de politică. A nu te ocupa de politică, a nu te ocupa de treburile cetății înseamnă, în același timp, a tăcea. Cum vor reacționa acești oameni cînd vor vedea un intrus bastard încercînd să se cocoațe în primul rînd, pe primul loc? Ei bine, vor găsi totul pur și simplu ridicol. Vor găsi ridicol faptul că acest intrus bastard nu stă liniștit, la locul lui, în cetate *(hêsukhazein)*[15]. Avem aici, în mod evident, o temă filosofică privind această formă de apartenență la o cetate care constă, deși ești bogat, puternic, de viță nobilă etc., în a fi un *sophos*[16], în a fi un înțelept care nu se ocupă de treburile obștei, ci rămîne în *hêsukhia,* în liniște, în pace și tihnă, în ceea ce latinii vor numi *otium*.

A trea categorie de cetățeni sînt tot niște cetățeni bogați și cu stare, în stare, niște oameni de bine. Spre deosebire, însă, de cei care sînt *sophoi* (înțelepți), care tac și se ocupă doar de treburile lor, aceștia sînt *"logô te khrômenôn te tê polei"*[17], mînuiesc politica și rațiunea, se ocupă cu politica și se folosesc de rațiune (*khrômenôn,* [de la] verbul *khrêstai:* a te folosi de, a practica, a te ocupa de; în același timp *logos* și *polis:* mînuiesc și *logos*-ul, și *polis*-ul; și tocmai ei reprezintă, bineînțeles, autoritatea politică). Observați că această a treia categorie de cetățeni se opune în mod absolut, punct cu punct, categoriei anterioare, [chiar dacă] fac și ei parte din categoria oamenilor de bine. Există categoria oamenilor de bine care tac și nu se ocupă de *pragmata,* [și] există categoria oamenilor care se folosesc, se ocupă, mînuiesc, au de-a face, care practică și *logos*-ul (în sensul că nu tac, că vorbesc), și *polis*-ul (se ocupă de treburile cetății). Opoziția este, cred, una punct cu punct. Aceștia, spune textul în altă parte, au orașul, posedă orașul, controlează orașul și au toate onorurile. Și atunci, abia de aceștia ar risca el să se lovească sub forma rivalității: aceștia, spune el, nu suportă să li se facă concurență, și prin votul lor încearcă să-i condamne sau să-i excludă pe cei care le stîrnesc invidia.

Așadar, în cetate și față de aceste trei categorii de personaje care sînt, încă o dată, trei categorii de cetățeni legali – săracii lipsiți de putere, iar dintre cei puternici, cei care tac și care nu se ocupă de trebu-

15. *Id.* (*"oukh hêsukhazôn en polei phobou plea":* a nu rămîne locului, netulburat, într-o cetate bîntuită de furtuni), vs. 601, p. 806.

16. *Id.,* vs. 598 *("ontes sophoi"),* p. 806.

17. *Id.,* vs. 602, p. 806.

rile cetății, şi cei care se folosesc şi de *logos,* şi de *polis* –, [Ion], oricum ca intrus, ca străin şi ca bastard, va fi în plus, de prisos. Cu [ce] consecințe? [Răspunsul se află în] fragmentul pe care începusem să vi-l citesc.[18] Chiar în căminul în care se va afla (adică în căminul lui Xuthos şi al Kreusei) va fi în plus, fiind fiul bastard al unui tată străin. Kreusa, care pe de o parte este ateniană din naştere, fiica lui Erechtheus, şi pe de altă parte este soția legitimă, nu-l va suporta. Va exista, prin urmare, ură în căminul suveranilor, în căminul regelui, al monarhului şi al soției lui, în acel cămin, în tot cazul, a cărui armonie, a cărui bună înțelegere este absolut necesară pentru armonia cetății. Căci fie Xuthos va ține partea fiului său nelegitim împotriva soției sale, şi asta va însemna distrugerea păcii din interiorul căminului, fie va ține partea soției sale împotriva fiului său, trădîndu-l prin urmare pe Ion. În orice caz, Ion va fi în plus față de această structură a casei conducătorului, a cărei armonie este indispensabilă pentru binele public şi pentru pacea întregii cetăți. Pe de altă parte, şi pe scena publică, ei bine, el va fi de prisos. Căci venit astfel din afară, impus astfel cu forța cu naşterea lui nelegitimă, el nu va putea – e ceea ce apare la sfîrşitul pasajului – să exercite decît o singură putere, aceea a tiraniei. Va fi asemenea acelor tirani care se impuneau din afară în fața cetăților greceşti, care veneau sub protecția lui Zeus. Or, se întîmplă că Xuthos coboară, tocmai, din Zeus, deci trimiterile la puterea tiranică sînt cît se poate de clare. [Ion] nu va putea să vină, nu va putea să existe {în Atena} decît ca tiran. Or, viața unui tiran, spune el, este o viață detestabilă, şi în nici un caz nu vrea să ducă o astfel de viață.[19] Preferă să rămînă în preajma zeului, unde va avea parte de o viață calmă şi liniştită. Iată de ce, după ce a acceptat paternitatea oferită de Xuthos, Ion sfîrşeşte prin a spune: Nu, pentru toate aceste motive, pînă la urmă nu vreau să merg la Atena.

Acesta e momentul în care Xuthos insistă şi atrage atenția că lucrurile se mai pot aranja (cu Xuthos ne aflăm permanent în ordinea aranjamentului, a învoielii), spunînd: E foarte simplu, nu vom spune imediat că eşti fiul meu şi moştenitorul meu, nici că îți voi lăsa puterea, vom face toate astea încet, treptat. Şi vom alege în aşa fel ocazia, momentul să-i spunem Kreusei încît ea să poată accepta totul fără să sufere şi fără s-şi facă probleme. Şi Ion acceptă acest aranjament, această învoială.[20] Acceptă pînă acolo încît consimte să participe

18. *Id.,* vss. 607–647, p. 806–808.

19. "Apoi, regalitatea în zadar e lăudată (*turannidos*); la chip este plăcută, însă pe dinăuntru tulburată" (*id.*, vss. 621–622, p. 806).

20. *Id.,* vss. 650–667, p. 807.

alături de Xuthos la un banchet organizat cu scopul de a-i aduce mulțumiri zeului pentru dezvăluirea (mincinoasă, de fapt) pe care a făcut-o. După care vor putea pleca spre Atena, și vor impune puțin cîte puțin prezența lui Ion în căminul Kreusei și al lui Xuthos. Ion acceptă nu fără a adăuga următoarele, care constituie tocmai pasajul pe care voiam să vi-l explic: Voi merge deci, însă destinul *(tukhê)* nu mi-a oferit încă totul.[21] Acceptă să meargă la Atena, dar, "dacă n-o să-mi aflu născătoarea, tată, de neîndurat îmi va fi viața [*abiôton hêmin:* ne este imposibil să trăim; M. F.]. Iar dacă pot să îmi doresc ceva, vreau ca femeia care m-a născut să fie din Atena, să dobîndesc, barem prin mamă, dreptul de-a vorbi deschis «acolo». Cînd nimerește un străin într-o cetate nepătată de vreun amestec, chiar dacă legile îi dau cetățenia, tot îi rămîne gura sclavă; căci n-are dreptul să vorbească liber"[22]. Nu va avea *parrhesia: ouk ekhei parrhesian*.[23] Dar de ce vrea el atît de mult *parrhesia*? De ce face această lipsă de *parrhesia* să eșueze combinația aproximativă improvizată de Xuthos, de ce, în orice caz, chiar atunci cînd acceptă această combinație aproximativă, Ion nu e mulțumit și vrea, încă, să știe cine-i e mama pentru a obține *parrhesia*? Mi se pare că în această lipsă de *parrhesia* care e manifestată astfel și care îl deranjează atît de mult pe Ion putem vedea un [...]*

Vedeți foarte bine că *parrhesia* nu se confundă cu exercitarea puterii. Căci puterea însăși, autoritatea asupra cetății, suveranitatea – o suveranitate de tip monarhic sau tiranic –, Xuthos o posedă și este gata s-o transmită fiului său. Dar falnica ascendență care urcă pînă la Zeus, puterea reală pe care el o exercită în Atena, bogățiile pe care le-a acumulat, toate acestea nu sînt suficiente și nu ar fi suficiente pentru a-i acorda lui Ion *parrhesia*. Aceasta nu înseamnă, așadar, exercitarea puterii înseși.** Dar nici simplul statut de cetățean. Firește, în condițiile legislației ateniene – aceea din 451, dar despre care se presupune că e deja valabilă –, avînd în vedere că nu se trage dintr-o mamă ateniană, el nu poate fi cetățean. Dar interesant în text e că el spune, tocmai: Chiar dacă legea face din cineva un cetățean, chiar dacă cineva este în mod legal cetățean, asta nu-i acordă automat *parrhesia*. Altfel spus,

---

21. *Id.,* vs. 678, p. 807.

22. *Id.,* vss. 669–675, p. 807–808.

23. *Id.,* vs. 675, p. 808.

* Inaudibil.

** Manuscrisul precizează: "*Parrhesia* nu este limbajul poruncii; nu este vorbirea care îi pune pe ceilalți la jug".

parrhesia, el nu poate s-o aibă nici din partea tatălui care îi dă puterea, nici din partea legii, dacă ar exista, care i-ar acorda statutul de cetățean. *Parrhesia,* el o cere de la mama sa. Să însemne oare asta că avem de-a face, aici, cu urma sau cu expresia vreunul drept matriliniar? Nu cred absolut deloc acest lucru. Trebuie, într-adevăr, să ne amintim care este situația cu totul aparte a lui Ion. Are un tată, un tată care a fost primit pe pământ atenian, dar care nu e grec de origine. În al doilea rînd, nu știe cine e mama sa. Și, în al treilea rînd, vrea să exercite o putere, vrea să se afle în primul rînd al cetății. Ar putea să primească puterea tiranică de la tatăl său, dar această putere tiranică nu-i e de ajuns pentru ceea ce vrea să facă. Și ceea ce vrea el să facă este, deci, să se afle în primul rînd al cetății. Iar pentru a se afla în primul rînd al cetății – sau, mai curînd: implicat de acest prim rang din cetate, legat de acest prim rînd al cetății –, el are nevoie de *parrhesia*. Această *parrhesia* este, așadar, altceva decît statutul de cetățean pur și simplu, așa cum nu este nici ceva care să poată fi conferit de puterea tiranică. Ce este *parrhesia?*

Ei bine, după părerea mea, *parrhesia* este, într-o anumită măsură, o rostire aflată deasupra, deasupra statutului de cetățean, diferită de exercițiul pur și simplu al puterii. Este o rostire pe care o va exercita puterea în cadrul cetății, dar, bineînțeles, în niște condiții non-tiranice, altfel spus, lăsînd libertatea celorlalte rostiri, libertatea celor care și ei vor să ajungă în primul rînd, și pot să ajungă în primul rînd în acest soi de joc agonistic caracteristic vieții politice din Grecia și mai ale din Atena. Este, așadar, o rostire care se situează deasupra, dar o rostire care lasă libertatea celorlalte rostiri, care lasă libertatea celor care trebuie să se supună, care le lasă acestora libertatea măcar prin aceea că nu se vor supune decît dacă pot fi convinși.

Exercitarea unei rostiri care trebuie să-i convingă pe cei pe care-i comanzi și care le lasă, într-un joc agonistic, libertatea celor care și ei vor să comande, în asta constă, cred eu, *parrhesia*. Cu, bineînțeles, toate efectele asociate unei asemenea lupte și unei asemenea situații. În primul rînd: acela ca vorbele pe care le rostești să nu convingă pe nimeni și ca mulțimea să se întoarcă împotriva ta. Sau ca rostirea celorlalți, căruia îi lași loc alături de a ta, să triumfe în fața rostirii tău. Tocmai acest risc politic al vorbirii, al discursului care lasă loc liber și altor discursuri și care își stabilește drept scop nu să-i supună pe ceilalți propriei voințe, ci să-i convingă, constituie cîmpul propriu al actului de *parrhesia*. Ce înseamnă a face uz de *parrhesia* în cadrul cetății dacă nu, tocmai, și potrivit celor spuse mai sus, a mînui, a trata în același timp, a te interesa în același timp de *logos* și de *polis?* A face uz de *logos* în *polis*

– *logos* în sensul de rostire adevărată, de vorbire rațională, de discurs care convinge, de cuvîntare care poate să se confrunte cu celelalte cuvîntări, pe care nu le va învinge decît prin greutatea propriului adevăr şi prin eficiența propriei persuasiuni –, a te folosi de această rostire adevărată, rațională, agonistică, de acest mod de a cuvînta propice discuției în cîmpul *polis*-ului, în asta constă *parrhesia*. Iar această *parrhesia,* încă o dată, nu poate s-o ofere nici exercitarea efectivă a unei puteri tiranice, nici simplul statut de cetățean.

Cine poate să ofere, aşadar, această *parrhesia?* Tocmai aici oferă Euripide, dacă nu o soluție, cel puțin o sugestie. Spune el: *parrhesia* trebuie să vină de la mamă. Dar, încă o dată, nu e vorba de vreo referire la un drept matriliniar, ci în funcție de însăşi situația lui Ion, care, pînă acum, chiar dacă are un tată strălucit dat fiind că se trage din Zeus, chiar dacă are un tată atotputernic dat fiind că exercită puterea în Atena, nu e născut în Atena. Doar apartenența la un pămînt, doar autohtonia, doar înrădăcinarea într-un sol, doar această continuitate istorică plecînd de la un teritoriu, doar asta poate oferi *parrhesia*. Altfel spus, chestiunea parrhesiei corespunde unei probleme istorice, unei probleme politice extrem de precise în epoca în care Euripide scrie *Ion*. Ne aflăm în Atena democratică, în Atena din care Pericle dispăruse de zece ani, în acea Atenă democratică în care, în acelaşi timp, întregul popor, bineînțeles, avea drept de vot, şi cei mai buni şi cel mai bun dintre cei mai buni (Pericle) exercita(u), de fapt, autoritatea şi puterea politică. În această Atenă post-pericleană, se pune problema de a şti cine, în cadrul cetățeniei legale, va exercita în mod efectiv puterea. Avînd în vedere că legea este egală pentru toți *(isonomia),* avînd în vedere că fiecare are dreptul să voteze şi să-şi spună părerea *(isêgoria),* cine va avea posibilitatea şi dreptul de *parrhesia,* adică de a se ridica, de a lua cuvîntul, de a încerca să convingă poporul, de a încerca să triumfe în fața rivalilor săi – cu riscul, de altfel, de a-şi pierde dreptul de a trăi la Atena, aşa cum se întîmplă atunci cînd există exilare sau ostracizare a unui lider politic –, sau, eventual, chiar de a-şi risca viața? În orice caz, acest risc al exprimării politice, cu autoritatea care îi este asociată, cine trebuie să-l exercite? În asta a constat întreaga dezbatere din Atena acelei epoci, între Cleon, democratul, demagogul etc., care pretindea că oricine trebuie să poată avea *parrhesia,* şi, să zicem, mişcarea de tendință aristocratică din jurul lui Nicias, care considera că *parrhesia* ar trebui rezervată, în fapt, doar unei anumite elite. Diferite soluții vor fi încercate în timpul marii crize pe care cea de-a doua parte a Războiului Peloponesiac o va provoca la Atena. În epoca în care scrie Euripide, criza nu s-a declanşat încă pe față, dar

problema se pune deja. Şi tocmai în această epocă, sau aproape, un anumit număr de noi proiecte constituţionale pot fi văzute formulîndu-se la Atena. Euripide nu vrea în niciun caz să propună în *Ion* o soluţie constituţională pentru stabilirea a cine trebuie să exercite *parrhesia,* dar se vede foarte clar în ce context formulează el această problemă a parrhesiei: atunci cînd, aşa cum textul arată foarte precis, *parrhesia* nu poate fi nici moştenită ca o putere violentă şi tiranică, cînd nu este nici implicată, pur şi simplu, de statutul de cetăţean, cînd trebuie să fie ceva rezervat cîtorva, cînd nu poate fi obţinută oricum. Iar ceea ce sugerează Euripide este ca apartenenţa la sol, la glie, autohtnonia, înrădăcinarea istorică într-un teritoriu să fie cea care să-i asigure individului exercitarea acestei *parrhesia*.

Ceea ce spun aici despre contextul imediat, politic, al acestei probleme şi al acestei teme a parrhesiei în *Ion* nu o spun printr-o deducţie din ceea ce vă spuneam adineauri, atunci cînd evocam caracterul fundamental al acestei tragedii ca tragedie, ca dramă a spunerii adevărului şi ca un fel de reprezentare întemeietoare a spunerii adevărului. Părerea mea este că această piesă răspundea, într-adevăr, în mod imediat unei probleme politice precise, şi că ea este în acelaşi timp drama grecească despre istoria politică a spunerii adevărului, despre întemeierea, legendară şi adevărată în acelaşi timp, a spunerii adevărului în ordinea politicii. Că partea esenţială, partea fundamentală a istoriei trece prin firul mărunt şi subţire al evenimentelor este, cred eu, un lucru [la care] fie trebuie să ne hotărîm, fie [pe care trebuie], mai curînd, să-l înfruntăm cu curaj. Istoria, şi încă partea esenţială a istoriei, trece prin urechile unui ac. Tocmai în acest mărunt conflict constituţional cu privire la exercitarea puterii la Atena s-a formulat, aşadar, marea dramă a lui *Ion* ca dramă a formulării adevărului şi a întemeierii spunerii politice a adevărului în funcţie de spunerea oraculară a adevărului. Cum se poate trece de la spunerea oraculară a adevărului la spunerea politică a adevărului?

E ceea ce va apărea, într-un mod încă şi mai clar, în a partea a doua a piesei. Zeul e prezent şi el, şi ar trebui să spună adevărul. V-am arătat de ce şi în ce fel refuză el să spună adevărul. Cum poate fi depăşit acel adevăr aproximativ pe care Xuthos i l-a propus lui Ion şi faţă de care acesta se arată atît de ezitant, cum poate fi depăşit secretul pe care zeul îl păstrează, atît din pricina ambiguităţii lui oraculare, dar şi ca urmare a ruşinii de a-şi mărturisi greşeala? Ei bine, tocmai spre oameni trebuie să ne întoarcem, pentru că zeul va rămîne mut, zeul va rămîne ambiguu, zeului îi va fi în continuare ruşine. Oamenii sînt cei care vor parcurge drumul spre spunerea adevărului, spre acea

spunere a adevărului naşterii lui Ion care va putea să ofere, în sfîrşit, un fundament dreptului său de a spune adevărul în cetate.

Cum se petrec lucrurile? Aş vrea să încerc să mă grăbesc un pic, voi începe, măcar, analiza acestei a doua părţi. Aşa cum, în *Oedip,* adevărul se dezvăluia pe jumătăţi, şi aici vom avea un joc al jumătăţilor, sau mai curînd două jocuri ale jumătăţilor. Am avut un prim joc al jumătăţilor, am văzut-o pe Kreusa punînd întrebarea ei ocolită, piezişă. Acesta e primul punct. Acum, Ion a acceptat, practic, să joace acest joc al adevărului ocolit, pieziş, sau al semi-minciunii. L-a acceptat pe jumătate, dar nu e total mulţumit. I-a mai rămas acest rest, această necesitate de a oferi un fundament parrhesiei pe care n-a reuşit s-o întemeieze pe nimic. Ultimul traiect va fi parcurs şi el tot în două părţi. Pe de-o parte, partea femeii, pe de altă parte, spunerea adevărului – spunere a adevărului, veţi vedea, cît de reticentă şi de aluzivă – de către zeu.

Mai întîi, partea femeii. Pentru ca naşterea lui Ion să se dezvăluie în tot adevărul ei, trebuie ca amîndoi partenerii care l-au zămislit pe Ion, Kreusa şi Apolo adică, să spună adevărul. Iată ce se întîmplă, atunci, pe partea Kreusei: Ion, după ce, de voie, de nevoie, a acceptat soluţia lui Xuthos, decide să participe împreună cu acesta la acel banchet de mulţumire. Părăseşte, aşadar, scena, nu înainte de a-i recomanda corului să păstreze tăcerea, din moment ce, conform înţelegerii dintre ei, a rămas stabilit ca Ion să se întoarcă la Atena pur şi simplu, urmînd ca abia treptat adevărul să fie spus şi ca abia apoi să se spună că Ion este cu adevărat moştenitorul lui Xuthos, pentru a nu o răni pe Kreusa. Trebuie, aşadar, ca toată lumea să păstreze tăcerea în jurul a ceea ce se crede a fi adevărul, el recomandîndu-i-se aşadar corului să nu spună nimic. Or, din cine e compus corul? Ei bine, din slujitoarele Kreusei, din cele care au însoţit-o pe Kreusa de la Atena pînă la Delfi în consultarea ei. Corul, care este, evident, de partea Kreusei, nu are altă grijă mai presantă atunci cînd Kreusa intră în scenă decît să-i spună: Ascultă, uite ce s-a întîmplat, nu vrem să-ţi spunem, dar Xuthos şi-a găsit un fiu. Iar acest fiu, evident, nu este al tău, este un fiu al lui Xuthos, pe care el îl va introduce în casa ta şi pe care va încerca să ţi-l impună. Şi atunci Kreusa, evident, face o scenă. Îşi iese din minţi, e cuprinsă de o furie în care e însoţită de pedagogul ei, bătrînul cu care a venit la Delfi şi care e, spune textul[24], pedagogul copiilor lui Erechtheus. Dar de ce se înfurie ea? Ei bine – şi trebuie subliniat acest lucru, chiar dacă este oarecum marginal faţă de ceea ce urmărim noi aici, dar intersectează alte lucruri pe care le-am spus –, furia

24. *Id.,* vss. 725–726, p. 809.

«ei» nu este cîtuşi de puţin o furie, dacă vreţi, de ordin sentimental sau sexual: m-a înşelat bărbatul! Este furia femeii care, în calitate de moştenitoare a unei familii şi de femeie căsătorită cu cineva, vede apărînd un fiu al soţului ei, care fiu va fi instalat în casă şi, în calitatea lui de moştenitor, va, pe de o parte, firește, exercita o putere în casă, dar mai ales o va decădea pe ea din rolul de stăpînă a casei şi mamă, din rolul ei de moştenitoare a familiei. Şi, prin urmare, decăzută din drepturile ei, ea va duce o viaţă izolată, mizerabilă, de abandon. Asta îi provoacă furia, şi în furia ei ea va spune ceva care este, cred eu, esenţial: Pentru că soţul meu vrea să-mi impună, împotriva voinţei mele, fără să-mi spună, un fiu care nici măcar nu este al meu şi să mă umilească, sînt victima nedreptăţii lui; şi sînt victima nedreptăţii lui din ce cauză? Pentru că zeul, pentru că Apolo i-a indicat acest fiu – deoarece Kreusa, în acel moment, crede încă, la fel ca şi Xuthos, că Ion astfel desemnat este fiul natural al lui Xuthos. Soţul meu îmi impune un fiu care nu e al meu la indicaţia zeului, tocmai a zeului care mi-a făcut mie un fiu pe care nu-l pot regăsi. Şi acum mă aflu prinsă între cele două nedreptăţi: nedreptatea soţului care, chiar dacă e străin, aduce la Atena un fiu care nici măcar nu este atenian, dar care va exercita, aici, puterea decăzîndu-mă pe mine din statutul meu de fiică, de moştenitoare, de fiică epicleră* a lui Erechtheus; şi, pe de altă parte, toate astea din pricina unui zeu căruia i-am fost victimă, din moment ce, după ce mi-a făcut un copil, m-a abandonat.

Şi tocmai sub imperiul acestei mînii va vorbi Kreusa, într-o scenă care este o dublă scenă, o scenă de mărturisire care este făcută pe două registre: mărturisirea blasfematoare, mărturisirea acuzatoare rostită împotriva lui Apolo; şi, pe de altă parte, mărturisirea într-o anumită măsură omenească, mărturisirea smulsă cu greu, cuvînt cu cuvînt, într-o discuţie cu pedagogul. Iar această mărturisire va constitui unul dintre elementele esenţiale ale piesei. În sensul că, pentru a trece de la reticenţa zeului oracular care refuză să vorbească la discursul adevărat care va întemeia pentru Ion posibilitatea de a se folosi de *parrhesia*, necesara descoperire a adevărului va trece printr-un moment aparte, foarte diferit în structura lui, în funcţia lui, în organizarea lui, în practica lui discursivă, de oracol şi de discursul politic. Acest element median, acest element necesar, acest element, bifacial de altfel, al mărturisirii este tocmai această scenă în care Kreusa îi spune zeului, sau spune

* {Conform dreptului antic grec al familiei, în cazul în care un tată nu avea moştenitori de sex masculin, averea lui se transmitea, prin intermediul unei fiice unice urmaşe, numită fiică epicleră *(epicklêros)*, fiului acesteia.}

mai curînd în mod public, îi reaminteşte public zeului greşeala pe care au comis-o împreună: mărturisire publică; şi, întorcîndu-se spre pedagog, îi spune cu glas scăzut greşeala pe care a comis-o. Această dublă mărturisire în volete va constitui pivotul piesei, dar despre asta voi vorbi, din păcate, data viitoare, pentru că azi nu am avut timp să ajung la sfîrşit. [...*]

* M. F.: Voi arăta cum se leagă toate acestea. Atunci, pentru cei doritori, întîlnire imediat, spre douăsprezeze fără un sfert.

Cursul din 26 ianuarie 1983

Prima oră

Continuarea şi încheierea comparaţiei Ion/Oedip*: adevărul nu apare printr-o anchetă, ci din ciocnirea pasiunilor. – Domnia iluziilor şi a pasiunii. – Strigătul de mărturisire şi de acuzare. – Analizele lui G. Dumézil despre Apolo. – Reluarea categoriilor dumeziliene aplicate la* Ion. *– Modularea tragică a temei vocii. – Modularea tragică a temei aurului.*

Vom continua, dacă vreţi, lectura lui *Ion,* pe care aş vrea s-o fac în următoarea direcţie: să citesc această tragedie ca pe o tragedie a spunerii adevărului, a ceea ce se numeşte *parrhesia,* a întemeierii, a punerii bazelor vorbirii libere. Această tragedie, aşa cum ştiţi, spune povestea acelui fiu secret născut din amorul secret al Kreusei cu Apolo, fiu abandonat, dispărut, considerat mort, pe care mama sa, însoţită acum de soţul ei legitim, Xuthos, vine să-l ceară înapoi de la Apolo din Delfi. Iar atunci cînd ea vine, însoţită de Xuthos, să i-l ceară lui Apolo înapoi pe fiul său, sau să se informeze de la Apolo despre ce-ar fi putut să se întîmple cu acest fiu dispărut, ei bine, acest fiu se află exact în faţa ei. Se află în faţa ei sub aparenţa unui slujitor al templului, dar ea nu ştie că acesta e fiul ei. Şi nici el, necunoscîndu-şi propria identitate, nu ştie că o are în faţă pe mama sa. Aceasta e, prin urmare, povestea, poveste, aşa cum vedeţi, destul de oedipiană, a acestui fiu abandonat, pierdut şi care se trezeşte în faţa genitorilor lui, a genitoarei lui, mai exact, fără a şti cine e. Poveste oedipiană cu singura excepţie, totuşi – aşa cum am încercat, vă amintiţi, să atrag atenţia –, că Oedip, exact în măsura în care descoperea cine e, era izgonit de pe pămîntul său, pe cînd, în cazul lui Ion, situaţia este exact inversă, pentru că tocmai pentru a putea să se întoarcă printre ai săi ca stăpîn şi a putea să-şi exercite în propria cetate drepturile fundamentale de a vorbi, el are nevoie să ştie cine e. Şi abia în ziua sau în clipa cînd va fi descoperit cine e va putea el să se întoarcă acasă. Aşadar, dacă vreţi, o matrice oedipiană, cu o semnificaţie, o polaritate, o orientare, totuşi, exact pe dos.

Îmi dau foarte bine seama că, spunîndu-vă această poveste a băiatului care nu poate accede la adevăr şi la spunerea adevărului decît cu preţul a ceea ce trebuie să smulgă din secretul naşterii sale, se poate considera, aşa cum vă reaminteam şi data trecută, că ne aflăm în prezenţa unui invariant: accesul la adevăr trece, pentru copil, prin secretul naşterii sale. Dar este evident că nu pentru a degaja un astfel de

invariant (întotdeauna avem nevoie de o mamă ca să putem să vorbim) țin să mă interesez de piesa *Ion*. Ci, dimpotrivă, pentru a încerca să văd care sînt determinările foarte particulare care sînt alese în această piesă a lui Euripide*, şi, se poate spune, în Atena clasică, pentru un anumit principiu care este un principiu de ordin juridic, politic, religios, acela că dreptul şi datoria de a spune adevărul – drept şi datorie care sînt intrinseci exercitării puterii – nu pot fi întemeiate decît cu două condiții: pe de o parte, aceea de a fi degajată şi spusă conform adevărului ei o genealogie, în dublul sens de continuitate istorică şi de apartenență teritorială; şi, pe de altă parte, ca această spunere adevărată a genealogiei, această manifestare în adevăr a genealogiei să se afle într-un anumit raport cu adevărul spus de zeu, chiar dacă trebuie ca acest adevăr să-i fie smuls acestuia prin violență.

Tocmai această smulgere a adevărului şi a genealogiei e povestită de piesă, şi aş vrea să ne întoarcem în acel punct al intrigii în care ajunseserăm data trecută. Vă amintiți ce se întîmplase: Xuthos şi Kreusa veniseră, aşadar, să-l consulte pe zeul Apolo. Kreusa, în ceea ce o priveşte, spusese foarte clar că ceea ce venise ea să caute nu era exact acelaşi lucru ca în cazul lui Xuthos. Şi inventase o semi-minciună, anume că venea în numele surorii ei să întrebe ce se întîmplase cu fiul nelegitim al acestei surori. Semi-minciună pentru a obține adevărul. În tot acest timp, Xuthos, efectuînd pentru el însuşi propria lui consultare, îl întrebase pe zeu dacă, într-o bună zi, nu va avea un urmaş. Iar zeul îi răspunsese prin altă semi-minciună, simetrică, parcă, întrebării pe jumătate false a Kreusei, spunîndu-i lui Xuthos: ți-l voi dărui {drept fiu} pe primul care îți iese în cale. Şi primul care îi iese în cale lui Xuthos în timp ce acesta iese din templu este, bineînțeles, Ion. Zeul dăduse, aşadar, un răspuns care nu are decît foarte parțial adevărat. Le oferise, într-adevăr, lui Xuthos şi Kreusei pe cineva care putea să le servească drept fiu, dar spunerea adevărului de către zeu era cel puțin inexactă. Să zicem că, în sensul strict al termenului, zeul propusese o soluție bastardă. Or, această soluție bastardă – acest Ion, fiu al Kreusei şi al lui Apolo, pe care Apolo îl prezintă fals ca bastardul lui Xuthos – suferă în mod evident de un neajuns deoarece, dacă Ion este efectiv fiul Xuthos, cum Xuthos este în realitate străin de Atena şi n-a fost integrat în cetatea ateniană decît grație unei victorii pe care i-a ajutat pe atenieni s-o cîştige, apoi grație unei căsătorii cu Kreusa care i-a fost dată drept recompensă, ei bine, Ion nu va putea să se bucure de drepturile ancestrale ale exercitării puterii politice. Iar Ion îşi dă

* Foucault pronunță "Euridipe".

perfect seama de asta. Atunci cînd Xuthos îl recunoaşte, sau crede că-l recunoaşte, drept fiul său, Ion, vă aduceţi aminte, se arată foarte reticent, foarte ezitant, şi îi spune: Dar dacă mă întorc la Atena ca bastard al lui Xuthos, fie [nu] voi fi absolut nimic ("Nimeni, fiul Nimănui"), fie voi fi un tiran. În orice caz, în aceste condiţii nu va putea să beneficieze de acel plus care îţi permite să ajungi la primul loc *("prôton zugon")* şi care te pune în poziţia de a exercita puterea asupra cetăţii folosindu-te de limbajul raţional şi adevărat. Această comună utilizare a *logos*-ului şi a *polis*-ului, această guvernare a *polis*-ului prin *logos* nu va putea să-i fie acordată în mod legitim. Pentru ca această *parrhesia,* pentru ca această utilizare a oraşului şi a limbajului raţional şi adevărat să-i fie acordată, trebuie să se facă, prin urmare, un pas în plus, trebuie să se meargă dincolo de această soluţie bastardă şi iluzorie pe care oracolul a propus-o într-o primă etapă, trebuie să se facă un nou pas şi să se meargă pînă la descoperirea întregului adevăr.

Tocmai această a doua parte aş vrea s-o analizez astăzi, parte a doua a piesei care este tot atît de complicată, de frămîntată ("plină de zgomot şi furie"), la fel de plină de pasiuni şi de peripeţii pe cît era prima parte, din contră, de calmă, de hieratică, de simplă, aproape sofocleană. Să comparăm un pic şi de data aceasta, dacă vreţi, *Ion* şi *Oedip rege*. În *Oedip rege,* secretul naşterii, aşa cum ştiţi, nu-l spune oracolul. Oracolul n-a făcut decît să-l prindă pe Oedip, oarecum, în cleşte: pe de o parte, foarte vechile cuvinte profetice pe care le-a rostit zeul şi de care Oedip şi părinţii săi voiseră să scape; şi, acum, semnele actuale care sînt trimise de zeu: mai întîi ciuma, apoi răspunsul care îi e dat lui Creon. Între aceste două ansambluri de formule, de sentenţe, de decrete şi de semne trimise de zeu, Oedip nu poate fi decît supus întrebărilor şi să-şi pună el însuşi întrebări. Şi împins tocmai de aceste diferite semne, pe care zeul le-a emis cîndva şi pe care continuă să le emită şi acum, se hotărăşte Oedip să efectueze el însuşi ancheta. Întregul text al lui Sofocle, vă amintiţi, arată cu cîtă îndîrjire a decis Oedip însuşi să meargă pînă în străfundurile adevărului, indiferent de preţul pe care trebuie să-l plătească, şi asta el o spune încă de la început. În *Ion,* dimpotrivă, şi în ciuda analogiile de structură despre care v-am vorbit, procesul de dezvăluire a adevărului, procedura de alethurgie nu va avea un agent principal, nu va avea un actor central ca în cazul lui *Oedip*. În realitate, adevărul va ieşi la lumină, oarecum la fel ca în *Oedip,* pe fragmente succesive, dar va ieşi la lumină, într-o anumită măsură, în ciuda tuturor. În ciuda zeului, în ciuda personajelor. Sau, în orice caz, nu atît personajele se vor strădui să degaje adevărul – nu există un şef de şantier, un conducător de operaţiuni în acest travaliu al adevăru-

lui –, ci şocul pasiunilor diferitelor personaje unele în raport cu altele, în primul rînd ciocnirea dintre pasiunea Kreusei şi cea a lui Ion, care se înfruntă unul cu celălalt în măsura în care nu s-au recunoscut şi se cred duşmani, tocmai această ciocnire a pasiunilor va face ca adevărul să izbucnească la un moment dat, fără niciun şef al operaţiunilor, fără voinţa de a căuta acest adevăr, fără cineva care să întreprindă ancheta şi s-o ducă pînă la capăt. Una dintre marile diferenţe dintre *Ion* şi *Oedip rege* este raportul dintre *alêtheia* şi *pathos* (dintre adevăr şi pasiune). În *Oedip,* Oedip întreprinde el însuşi, cu propriile mîini şi cu propria putere, căutarea adevărului. Şi abia atunci cînd a aflat, în sfîrşit, adevărul se prăbuşeşte el sub lovitura destinului şi întreaga lui existenţa apare, în consecinţă, ca un *pathos* (pătimire, patimă, pasiune). În cazul lui *Ion,* dimpotrivă, avem o pluralitate de personaje care se înfruntă unele cu altele mînate de pasiuni. Şi tocmai din ciocnirea, din străfulgerarea acestor pasiuni va apărea, oarecum, fără ca ei s-o vrea prea mult, între ei, adevărul, un adevăr care va aduce, tocmai, potolirea tuturor pasiunilor.

Să vedem acum cum se realizează această alethurgie. Mi se pare că putem recunoşte două mari momente. Să ne gîndim, şi de această dată, la *Oedip*. Ştiţi că în *Oedip,* atunci cînd fusese vorba nu de descoperirea crimei, ci de descoperirea naşterii lui Oedip, a trebuit ca, pe de o parte, un servitor din Corint să vină să spună că de fapt Oedip nu s-a născut în Corint, ci că el îl primise de la altcineva, altcineva care era, tocmai, din Teba. Şi tocmai într-o a doua parte, în a doua parte a acestei a doua părţi, putea fi văzut bătrînul servitor din Citeron, bătrînul teban, spunînd: Ei bine, da, l-am primit pe Oedip din mîinile Iocastei, şi prin urmare el este cu adevărat Oedip. Avem, aşadar, două jumătăţi. La fel, şi în *Ion* vom avea două jumătăţi. O jumătate a naşterii va fi enunţată de Kreusa, care va spune: Da, am avut un copil înainte să mă căsătoresc cu Xuthos, am avut cu Apolo, care m-a sedus, un copil care s-a născut pe povîrnişurile Acropolei. Şi va mai fi, apoi, nevoie de o a doua jumătate pentru a completa adevărul, şi anume că pe acel pe copil, născut pe povîrnişurile Acropolei, Apolo l-a răpit, l-a pus pe Hermes să-l răpească, l-a adus la Delfi, şi la Delfi l-a făcut slujitorul lui. Şi abia în acel moment va fi efectiv Ion. Şi cele două jumătăţi de adevăr se vor prinde una de alta, şi vom avea celebrele două jumătăţi de plăcuţă care formează acel *sumbolon* despre care era vorba în *Oedip rege*[1].

1. "Vorbescu-ţi ca un om ce nici măcar din zvon / Nu am ştiut de-acel omor; iar pe făptaş / Zadarnic l-aş mai căuta, pe urmele-i / De nu mă puneţi voi *(ouk ekhôn ti*

Să luăm atunci, dacă vreți, prima jumătate, jumătatea-Kreusa: cum va ajunge Kreusa să spună acel adevăr pe care nu îndrăznise să-l spună la începutul piesei, atunci cînd, ocolind adevărul, spusese: Vin din partea surorii mele, care a avut o mică aventură şi un fiu pe care aş vrea să-l regăsesc pentru ea? Cum va ajunge ea să spună: Da, am un fiu? Cam pe aici, dacă nu mă înşel, ajunseserăm data trecută. Mecanismul care o va face pe Kreusa să-şi recunoască fiul e următorul. Vă aduceți aminte că Xuthos, recunoscîndu-şi sau crezînd că îşi recunoaşte fiul în Ion, convenise cu acesta să se întoarcă la Atena fără a spune în totalitate adevărul. Şi pentru a nu o răni pe Kreusa, hotărîseră că vor lăsa să se creadă că, într-adevăr, Ion se întorcea "aşa", în calitate de slujitor, de însoțitor al lui Xuthos, şi că puțin cîte puțin ar spune: Iată, Ion este efectiv fiul lui Xuthos. Iar această minciună pusă la cale cu cele mai bune intenții, această minciună fusese urzită în fața corului care auzise, prin urmare, întreaga discuție, şi căruia Xuthos, pur şi simplu, îi recomandă: Mai presus de orice, nu-i spuneți nimic Kreusei, trebuie ca secretul nostru să fie bine păstrat. Or, corul este alcătuit din slijitoarele Kreusei, adică din ateniene, din femei de gineceu, din femei al căror statut şi a căror funcție este aceea de a păzi şi de a păstra. Ca păzitoare ale locului femeilor, ca păzitoare ale naşterilor, ca păstrătoare ale obiceiurilor lor de asemenea, ei bine, aceste femei sînt prin statut de partea Kreusei, şi de partea acelei descendențe care trebuie să urce pînă la Erechtheus, a acelei descendențe ateniene, a acelei descendențe autohtone. Şi, prin urmare, este cît se poate de evident că slujitoarele Kreusei nu vor avea grijă mai presantă decît să-i spună Kreusei adevărul şi s-o avertizeze: Fii atentă, tînărul care va fi adus la Atena se va dori să-ți fie impus ca fiul lui Xuthos, şi vei ajunge să ai în casa ta un fiu vitreg străin, impus de soțul tău. Şi este tocmai ceea ce se întîmplă: imediat ce Kreusa ajunge pe scenă, Xuthos fiind deja ieşit, corul, încălcînd promisiunea făcută lui Xuthos, o avertizează pe Kreusa şi îi dezvăluie ce a obținut de fapt Xuthos ca oracol din partea zeului, adică acel pseudo-adevăr conform căruia Xuthos şi-ar fi găsit un fiu şi că acest fiu este tînărul slujitor al templului pe care l-am văzut la începutul piesei. Kreusa ia, firește, de bună dezvăluirea corului, şi este cuprinsă de furie. Şi este cuprinsă de furie, cade

---

sumbolon)" (Sofocle, *Oedip rege,* vss. 219–222, trad. de G. Fotino, ed. cit., p. 17). Două jumătăți apropiate ale unei ceramici sparte serveau drept semn de recunoaştere (*sumballein:* a apropia). Întreaga analiză pe care o face Foucault în cursul din 16 ianuarie 1980 de la Collège de France constă în a înțelege structura dramaturgică a tragediei lui Sofocle ca o potrivire reglată de veridicțiuni. Cf. *infra,* nota 11.

pradă disperării – de ce? Ei bine, pentru că, neavînd ea însăşi urmaşi, va ajunge să trăiască într-o casă izolată, singură. Va fi victima decăderii care o marchează, în toate familiile nobile greceşti, pe femeia sterilă, decădere agravată de faptul că ea, Kreusa, nu numai că este sterilă, dar iată că soţul ei va aduce pe cineva pe care i-l va impune, ei, ca fiu al soţului ei. Kreusa este cu atît mai furioasă cu cît bătrînul pedagog care o însoţeşte şi care, şi el, dat fiind că i-a crescut pe copiii lui Erechtheus, păzeşte descendenţa şi veghează asupra ei, bătrînul pedagog, prin urmare, adaugă acestei ştiri pe care corul tocmai a dat-o propria lui interpretare, o interpretare vicioasă şi rea. Căci bătrînul nu ratează ocazia de a spune: Foarte frumos, iată că Xuthos va aduce un fiu, Xuthos pretinde că oracolul i-a desemnat acest fiu, el merge chiar pînă la a lăsa să se înţeleagă că a avut acest fiu cîndva, în trecut – vă aduceţi aminte de menadele de pe lîngă templu pe care le vizitase pe cînd era tînăr –, dar în realitate toate astea nu sînt decît o comedie. Ştii tu, o întreabă bătrînul pedagog pe Kreusa, ce s-a întîmplat de fapt? Ei bine, Xuthos i-a făcut probabil un copil unei sclave. I-a fost ruşine de fapta sa, l-a trimis pe băiat la Delfi, şi apoi te-a adus pe tine la Delfi sub pretextul consultării oracolului.[2] Dar n-a făcut-o pentru a consulta oracolul, ci pentru a-şi recupera fiul şi pentru a te face pe tine să crezi că oracolul i l-a desemnat, cînd de fapt el s-a întors pur şi simplu să-şi caute bastardul pe care i-l făcuse unei servitoare într-un ungher al casei. Nu e deloc frumos, spune pedagogul, şi nu poţi să laşi lucrurile aşa!

Tocmai în acest punct, aşadar, va interveni discursul de adevăr al Kreusei, mărturisirea Kreusei. Dar observaţi, în primul rînd, că ne aflăm în culmea – sau în abisul – pasiunii, a pătimirii. Kreusa se găseşte în cea mai rea situaţie care poate să existe pentru o femeie greacă de viţă nobilă, care a continuat linia strămoşilor ei: nu are progenitură, şi soţul ei i-l impune pe descendentul unei sclave. E umilirea absolută. Dar, pe de altă parte, trebuie să înţelegem foarte clar că dacă ne aflăm în abisul pătimirii, ne aflăm şi în abisul tuturor iluziilor şi al tuturor minciunilor, al tuturor iluziilor şi minciunilor care se adunau şi se îngroşau în jurul Kreusei şi în jurul a ceea ce va fi, în sfîrşit, discursul de adevăr al Kreusei. Tocmai din abisul, din străfundul acestor iluzii, şi într-o anumită măsură tocmai din agitaţia şi din ciocnirea acestor iluzii şi a pasiunilor şi patimilor născute din ele va izbucni discursul de adevăr. Iluzii – de ce? Pentru nenumărate motive. În primul rînd, corul îi promise-

2. Euripide, *Ion,* vss. 815–821, in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 813–814.

se lui Xuthos că o va minți pe Kreusa și îi va ascunde așa-zisa paternitate în care Xuthos credea de vreme ce, gîndea el, i-o dezvăluise zeul. Corul își încalcă promisiunea, își încalcă promisiunea dezvăluind ce a spus Xuthos, dezvăluind ceea ce zeul, crede el, ar fi spus, dezvăluind o paternitate pe care, de bună-credință, corul o crede adevărată. Nu există decît un necaz, sau nu există decît o problemă: ceea ce corul, încălcîndu-și promisiunea, îi spune ca adevăr Kreusei este de fapt o minciună, dar corul nu știe asta. În al doilea rînd, Kreusa, în ceea ce o privește, primește știrea că fiul lui Xuthos va fi impus în căminul ei. Ea crede, prin urmare, că acest fiu este fiul soțului ei, nu al ei. Și hotărînd să-l respingă pe acest fiu impus, ea nu își dă seama că-l respinge, ca și cum ar fi fost o umilire pentru ea și o supunere față de străin, tocmai pe fiul care ar fi trebuit, dimpotrivă, s-o facă fericită și mîndră ca mamă pentru că este fiul unui zeu, astfel încît se înșală în totalitate cu privire la ceea ce este pe cale să se petreacă. Mînie aparent întemeiată, umilință pe care într-adevăr trebuie c-o simte, dar toate aceste sentimente și toate aceste pasiuni se bazează pe eroarea pe care o face ea. Cît despre pedagog – care își relatează povestea spunînd: Știi, de fapt, Xuthos i-a făcut un copil unei servitoare etc. –, acesta e convins că spune adevărul, un fel de adevăr verosimil, în orice caz, adevărul sceptic care le poate fi opus tuturor celor care cred în oracole. Foarte des, spune el – asta există, în tot cazul, în subsolul declarației lui –, ceea ce se numește oracol nu este decît o măruntă combinație murdară între niște oameni care, vrînd să-i facă pe ceilalți să creadă într-un adevăr sau altul, îi fac pe zei să spună ce au ei interes să-i facă pe ceilalți să creadă. Spunînd asta, opunînd acest argument sceptic de bun-simț așa-zisului oracol al zeului căruia Xuthos i-a dat crezare, observați că pedagogul în același timp se înșală în totalitate, pentru că nu acesta e adevărul poveștii, fiind, totuși, extrem de aproape de adevărul poveștii, pentru că într-adevăr există cineva care a vrut să-i inducă în eroare pe ceilalți, aranjînd o poveste care spune una, cînd de fapt lucrurile stau exact invers. Cel care a făcut această mașinațiune e zeul însuși. Iar mica minciună murdară și rușinoasă pe care pedagogul i-o atribuie lui Xuthos – cine a conceput-o? Apolo, cine altcineva! Apolo este cel care, de rușine și nevrînd să dezvăluie existența copilului pe care i l-a făcut Kreusei, a pus la cale să-l atribuie altcuiva. Vedeți, așadar, că, într-un sens, pedagogul se înșală în totalitate, dar că, înșelîndu-se, el se apropie foarte mult de adevăr. În tot cazul, atît în ceea ce privește corul și în ceea ce-o privește pe Kreusa, cît și în ceea ce-l privește pe pedagog, ne aflăm într-o lume a jumătăților de adevăr și a iluziilor.

Ei bine, tocmai în acest moment, în culmea iluziei şi a umilirii, va face Kreusa să explodeze adevărul. Ea face, însă, să explodeze adevărul, să ne înţelegem bine, nu pentru a face să triumfe propriul ei drept, pentru a dezvălui în sfîrşit naşterea unui fiu glorios. N-o face decît pentru că e covîrşită de ruşine, de umilinţă şi de mînie. Nu pentru a întoarce situaţia în avantajul ei va spune Kreusa un adevăr, pentru că, în starea în care se află ea şi în punctul în care a ajuns intriga, ea nu are de unde să ştie că [aceasta] se va întoarce în favoarea ei. Deja, însă, complet umilită de tot ce s-a întîmplat, [Kreusa] va adăuga umilirii ei o umilire în plus. Nu numai, spune ea, că sînt sterilă, nu numai că nu am avut copii de la Xuthos, nu numai că Xuthos mi-a impus un fiu care nu-mi aparţine, dar, pe deasupra, am mai şi comis, înainte să mă căsătoresc cu Xuthos, o greşeală, pe care am de gînd acum să o spun. Iar această mărturisire a Kreusei, această primă parte a mărturisirii Kreusei în orice caz – căci veţi vedea că există două părţi –, această primă formă de mărturisire e anunţată de următoarele rînduri: "Risipitu-s-au, vai, speranţele mele, şi n-am fost în stare să le-mplinesc, tăinuind unirea «cu Phoibos», tăinuind şi naşterea «pruncului» jalnic plînsă. Nu! Martori să-mi fie tronul lui Zeus, înstelat, zeiţa stăpînă a stîncilor mele şi lacul, în apă bogat, Tritonis, şi sfîntul său mal, că nu-mi voi ascunde greşeala, că, descărcîndu-mă, vreau să răsuflu, liberă. Din pleoapele mele curg lacrimi, mi-e sufletul greu de durere, căznit de făţarnici, şi oameni, şi zei. Eu voi dovedi că trădează, lipsiţi de recunoştinţă, patul «femeilor»[3]". Discurs, prin urmare, de umilire, discurs de tînguire, discurs în lacrimi, discurs despre greşeală, în care va trebui (vom reveni imediat) să denunţe, tocmai, nedreptatea celorlalţi. Dar, încă o dată, dacă denunţă nedreptatea celorlalţi, ea n-o face absolut deloc pentru a întoarce situaţia în favoarea ei. Ci, oarecum, pentru a atrage asupra sa, pentru a chema în jurul său toate nenorocirile şi toate nedreptăţile cărora le-a fost victimă.

Şi atunci, tocmai aici începe mărturisirea, prima mărturisire a Kreusei. [...]* I se adresează lui Apolo, şi îi spune aşa: "Tu, care faci să cînte glasul lirei cu şapte corzi, tu, care faci să sune, din cîmpeneştile coarne uscate, imnele Muzelor, plăcut zvonitoare, eşti vinovat, fecior al «zeiţei»

3. *Id.*, vss. 866–880, p. 815.

* M. F.: Este textul pe care vi l-am fotocopiat şi vi l-am distribuit, aşa că dacă aţi putea să nu ţineţi prea mult individual foile... ca să nu fie ca la şcoala primară unde doar elevii buni din primul rînd au dreptul la adevăr, vă rog să faceţi să circule un pic foile, ar fi amabil din partea voastră. Şi atunci, dacă vreţi, vom citi împreună acest pasaj în care vorbeşte Kreusa.

Leto, o rostesc înaintea luminii «acestei zile». În strălucirea pletelor tale de aur, venit-ai la mine, pe cînd culegeam, în poala rochiei, flori de şofran cu licăriri aurite, ca să-nfirip ghirlande. M-ai apucat de gîtul mîinilor albe şi-n timp ce-o strigam pe mama, tu m-ai tîrît spre culcuşul tău din adîncul peşterii, zeule siluitor, şi fără ruşine ai săvîrşit isprava cerută de Kypris. Ți-am dăruit un cocon, vai mie, sărmana, pe care, de frica mamei, l-am părăsit în culcuşul tău, tocmai acolo unde m-ai subjugat – nefericit aşternut! – nefericita de mine! El nu mai trăieşte – nenorocire mie! – s-au ospătat răpitoare păsări dintr-însul, biata de mine! din fiul meu şi al tău. «În schimb» tu laşi să-ți răsune lira şi cînți mai departe «peanele» tale! Fecior al «zeiței» Leto, pe tine te chem, cel care împarți profeții «muritorilor», sălăşluind, în mijlocul pămîntului, pe tronu-ți de aur! Strigătul meu răbufnit pătrundă-n urechea mea! Io, ticălos ibovnic! Ai aşezat un urmaş în casa lui Xuthos, căruia nu-i datorai nimic, fără să-ți pese de soarta copilului meu şi al tău. A pierit, înhățat, golaş, de prădalnice păsări. Te urăşte «insula» Delos şi dafinul vecin palmierului gingaş comat, sub care Leto te aduse pe lume, rod al lui Zeus – vai, naştere sfîntă!"[4] Aş vrea să explic un pic acest pasaj. Aş vrea mai întîi să ne oprim o clipă asupra însuşi felului în care Kreusa i se adresează lui Apolo, din moment ce mărturisirea pe care o face Kreusa, ea i-o face celui care ştie, care ştie mai bine ca oricine, pentru că este Apolo însuşi, Apolo care a sedus-o, Apolo care este însuşi tatăl copilului. Ea îi întoarce, prin urmare, lui Apolo un adevăr pe care Apolo îl ştie foarte bine. Cum şi de îi întoarce ea acest adevăr? Sau, mai curînd, dacă vrem să ştim de ce i-l întoarce, trebuie să ştim cum i-l întoarce – cum i se adresează, cum îl evocă, cum îl interpelează, cum îl numeşte. Există două pasaje în text care sînt nişte interpelări ale lui Apolo însuşi. La început: "Tu, care faci să cînte glasul lirei cu şapte corzi, tu, care faci să sune, din cîmpeneştile coarne uscate, imnele Muzelor, plăcut zvonitoare, eşti vinovat, fecior al «zeiței» Leto, o rostesc înaintea luminii «acestei zile». În strălucirea pletelor tale de aur, venit-ai la mine". Iar în versul 906, dacă vreți la începutul ultimei treimi a acestei interpelări, ea îi spune: "«În schimb» tu laşi să-ți răsune lira şi cînți mai departe «peanele» tale! Fecior al «zeiței» Leto, pe tine te chem, cel care împarți profeții «muritorilor», sălăşluind, în mijlocul pămîntului, pe tronu-ți de aur!" Observați că în aceste două pasaje, Apolo este interpelat în acelaşi fel: el este, pe de o parte, zeul care cîntă, zeul cu lira; şi, în al doilea rînd, este zeul aurit, zeul scînteietor, zeul cu plete de aur; şi mai e, în sfîrşit – dar asta nu apare decît în cea de-a doua interpelare – acela care, în mijlocul pămîntului,

4. *Id.,* vss. 881–906, p. 815–816.

le împarte oamenilor oracole şi trebuie să spună adevărul. Zeu muzician, zeu de aur, zeu al adevărului.

Ei bine, aici aş vrea să mă refer la studiile pe care Georges Dumézil le-a făcut în legătură cu Apolo, în special în cartea intitulată *Cele patru puteri ale lui Apolo {Apollon sonore}*[5]. În cel de-al doilea studiu, Dumézil studiază un imn închinat lui Apolo, un imn foarte vechi, mult mai vechi decît Euripide, un imn homeric închinat lui Apolo a cărui primă parte îi e consacrată nu lui Apolo de la Delfi, ci lui Apolo de la Delos. Or, în acest imn închinat lui Apolo de la Delos, iată cum se prezintă Apolo însuşi în momentul naşterii sale. De-abia ce s-a născut şi, oricît de prunc ar fi, vorbeşte deja şi spune: "«Să mi se dea lira mea şi arcul meu încovoiat. Voi dezvălui, în oracolele mele, şi infailibilele planuri ale lui Zeus.» La aceste cuvinte şi începea să meargă pe pămîntul cu drumuri largi arcaşul Phoibos cel cu plete neîntinate. Toate Nemuritoarele îl admirau, şi Delos se acoperi pe de-a-ntregul cu aur pe cînd îl contempla pe descendentul lui Zeus şi al lui Leto. [...], se umplu de flori precum creasta unui munte sub înflorirea pădurii sale"[6]. În comentariul său la acest imn apolinic, Dumézil atrage atenţia că zeul şi statutul de zeu se caracterizează prin trei lucruri. În primul rînd, zeul îşi cere lira şi arcul. În al doilea rînd, el este foarte clar marcat ca fiind cel care dezvăluie voinţa lui Zeus prin oracole: spune adevărul. Şi, în al treilea rînd, abia ce începe să calce pe pămîntul din Delos că acesta se şi acoperă cu o mantie de aur, iar pădurea înfloreşte. Aceste trei caracteristici ale zeului se raportează, potrivit lui Dumézil, fireşte, la cele trei funcţii indoeuropene ale mitologiei pe care o studiază. În primul rînd, aurul trebuie raportat la funcţia de fecundare, la bogăţie. Arcul eului e funcţia războinică. Cît despre celelalte două elemente (lira şi oracolul), asociate unul altuia ele reprezintă, ţin de funcţia magico-politică, sau, cum spune Dumézil, de administrarea sacrului. Bogăţia şi fecunditatea sînt aurul; funcţia războinică este arcul; administrarea sacrului este în acelaşi timp oracolul şi lira. Şi atunci Dumézil afirmă că, de fapt, a spune adevărul şi a cînta (cuplarea dintre oracol şi liră) sînt două funcţii complementare, în sensul că oracolul e forma vocii care rosteşte adevărul şi prin care zeul se adresează oamenilor, cîntul fiind, dimpotrivă, cel prin care oamenii, pen-

5. G. Dumézil, "Apolo delian", in *Cele patru puteri ale lui Apolo şi alte eseuri. Douăzeci şi cinci de schiţe de mitologie,* trad. de George Anania, Bucureşti, Univers Enciclopedic, 1999, p. 23 (*Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie,* Paris, Gallimard, 1982).

6. *Id.,* p. 23 (p. 26–27).

tru a aduce laude zeilor, li se adresează zeilor. Oracolul şi cîntul sînt, aşadar, complementare ca două sensuri, două direcţii ale comunicării dintre oameni şi zei. În această administrare a sacrului, în acest joc al sacrului care se desfăşoară între oameni şi zei, zeul spune adevărul prin oracol, iar omul le mulţumeşte zeilor prin cînt. De unde cuplarea dintre cînt şi oracol. Acesta e primul element pe care-l aflăm în analiza lui Dumézil.

În al doilea rînd, în studiul care-l precedă imediat pe acesta – primul studiu al culegerii[7] –, Dumézil leagă această genealogie a lui Apolo, sau, în orice caz, a funcţiilor apolinice, de o temă existentă în literatura vedică, în special de un anumit imn din cartea a zecea a Vedelor – n-am mers să citesc eu însuşi acest text – în care sînt glorificate puterile vocii. De fapt, ceea ce vrea să arate Dumézil e că Apolo este, într-o anumită măsură, versiunea adaptată normelor, canoanelor mitologiei greceşti, a unei vechi entităţi în acelaşi timp divine şi abstracte care apare în Vede, şi care este Vocea însăşi. Apolo este zeul vocii, iar în acel imn vedic vedem, auzim, mai curînd, Vocea însăşi proclamîndu-se pe ea însăşi cu cele trei funcţii ale ei: Prin mine, spune vocea din imnul vedic, mănîncă omul hrana; în al doilea rînd, mai spune vocea, cel pe care-l iubesc, pe acela, oricine ar fi, eu îl fac să devină puternic (funcţie magico-politică); în al treilea rînd, eu sînt cea care încordează arcul pentru ca săgeată să-l ucidă pe duşmanul brahmanului, eu sînt cea care, pentru oameni, poartă lupta (funcţie războinică)[8].

În sfîrşit, cel de-al treilea element, pe care-l preiau tot din analizele lui Dumézil, e acesta: dintre aceste trei funcţii care purtau în ele vechea structură indoeuropeană, modulată întrucîtva în mitologia apolinică, în mitologia lui Phoibos, cea de-a treia funcţie, funcţia fecundităţii, este cea mai fragilă, dintr-un anumit număr de motive pe care le explică Dumézil (nu merită, poate, efortul să revenim asupra lor pentru moment). Iar despre această a treia funcţie a zeului care face pămîntul să prospere, a zeului graţie căruia înfloreşte pădurea, Dumézil arată că, foarte repede, va dispărea, se va pierde. Latura, aspectul, funcţia fecundităţii nu va mai apărea, la Apolo şi în jurul lui, decît în riturile ofrandei, ale ofrandei în natură sau ale ofrandei în metal, în aur, care este adusă zeului, zeului de la Delos sau zeului de la Delfi. Sau, mai curînd decît printr-o fecundare naturală a pămîntului, această funcţie apolinică se va manifesta prin schimbul de aur sau prin darul în aur. Şi Dumézil atrage atenţia că, din punctul de vedere al fecundării na-

7. "Vāc", *id.,* p. 13–24.

8. *Id.,* p. 15–16).

turale, Apolo nu este cel mai nimerit zeu ca să vorbească, pentru că, de fapt, iar asta apare constant în toate miturile apolinice, el este mult mai mult zeul iubirii de băieți decît al iubirii de femei. Şi este un fapt că, în dosarul mitologic al lui Apolo, există foarte puțini copii. Ion este o foarte rară excepție, ceea ce poate, pînă la un anumit punct, să explice precauțiile sau mai curînd reticențele pe care el le manifestă în a se arăta tatăl lui Ion. De altfel, atunci cînd Kreusa, la începutul piesei, vine să amintească despre copilul pe care sora ei l-ar fi avut de la Apolo, Ion spune: De la o femeie? Tare m-ar mira![9] Apolo nu este, aşadar, zeul fecundării, al fecundității, şi tocmai în jurul acestei probleme a naşterii şi a fecundității se va desfăşura întreaga structură.

Este evident că întreaga structură despre care vorbeşte Dumézil în *Apolo* e prezentă. E prezentă în primul rînd sub forma funcției numărul 1: funcția magico-politică, funcția administrării sacrului, pentru că într-adevăr zeului oracolului, zeului care spune adevărul i se adresează Kreusa şi Xouthos. În al doilea rînd, regăsim cu adevărat şi cea de-a treia funcție, pentru că tocmai o afacere de fecunditate, o afacere legată de o naştere îi aduce pe cei doi consultanți înaintea oracolului. Tocmai, dacă vreți, confruntarea dintre această funcție oraculară a spunerii adevărului şi funcția de fecundare, tocmai această înfruntare este cea pe care o întîlnim şi care constituie însăşi inima piesei. Cea de-a doua funcție, funcția războinică, nu apare decît foarte puțin în piesă, foarte discret, şi asta dintr-un anumit număr de motive. Din nişte motive politice, în epocă, în măsura în care, în acea perioadă de pace, de armistițiu în Războiul Paloponesiac, Delfi îndeplineşte o funcție de pacificare, şi, pe de altă parte, pentru că, în intriga însăşi, principale sînt funcțiile 1 şi 3 (spunerea adevărului şi fecundarea). Funcția războinică apare doar prin cîțiva termeni, prin cîteva cuvinte, prin cîteva situații (Ion, în deschiderea piesei, apare purtînd un arc, acel arc care este tocmai un semn al funcției războinice a lui Apolo; şi vor mai fi, apoi, nişte episoade despre care vom vorbi imediat, în care Ion o urmăreşte pe cea despre care nu ştie că e mama sa, şi vrea s-o omoare). Dar ceea ce constituie, ceea ce contruieşte piesa, ceea ce dă armătură piesei sînt în primul rînd funcțiile 1 şi 3: spunerea adevărului şi fecundarea. În al doilea rînd, şi tot pe lina celor spuse de Dumézil, cea de-a treia funcție, funcția fecundității, este cea mai problematică. Este, în înțeles strict, cea care pune probleme. Căci tocmai disconfortul, într-o anumită măsură, al lui Apolo față de propria sa fecunditate şi față de propria sa paternitate constituie resortul piesei. În sfîrşit, în

9. Euripide, *Ion,* vss. 339 şi 341, ed. cit., p. 793–794.

al treilea rînd, este evident că de-a lungul întregii piese regăsim problema vocii. Această temă a vocii, care după Dumézil constituie fundalul mitologiei apolinice, această temă este fundamentală de-a lungul întregii piese. Această voce în care imnul vedic spune că se poate avea încredere, ei bine, despre această voce care este vocea zeului, Euripide [se întreabă dacă] putem să avem încredere în ea, sau dacă nu cumva oamenii, fiinţele omeneşti, muritorii – în cazul de faţă, femeia – trebuie să-şi ridice, împotriva vocii tăcute a zeului care nu-şi recunoaşte paternitatea, propria voce? Acestei teme, acestei structuri, care este, încă o dată, uşor de recunoscut şi care se integrează perfect cu mitologia apolinică, este cert că piesa îi aduce propriile modulări. Tot ceea ce v-am spus adineauri constituie, într-un anumit sens, trama mitică. Trebuie să vedem, acum, care este economia procesului tragic, economia dezvoltării tragice. Şi observăm că, din acest punct de vedere, există o modulare a diferitelor teme pe care le-am evocat adineauri prin intermediul grilei propusă de Dumézil: modulare tragică a temelor mitice, aşadar.

Mai întîi, modulare tragică a temei cîntului şi a oracolului. Vă spuneam adineauri, vă aduceţi aminte, că în structurile arhaice evocate de Dumézil, oracolul este ceea ce zeii le spun oamenilor, este discursul adevărat pe care zeii îl adresează oamenilor prin intermediul lui Apolo. Cît despre cînt, cel din liră, acesta reprezintă modul în care oamenii li se adresează, ei, zeilor, Apolo fiind zeul lirei şi al cîntului, în măsura în care el este cel care i-a învăţat pe oameni cîntul şi care le-a arătat cum să se folosească de liră. Aici, aşa cum vedeţi, lucrurile nu sînt întru totul aşa, iar această împărţire între discursul adevărat al zeului şi cîntul de recunoştinţă al oamenilor nu mai funcţionează. Din contră, este evident că în întreaga piesă, cîntul şi oracolul se află de aceeaşi parte. Zeul este cel al oracolului, dar al unui oracol destul de reticent. El este şi zeul cîntului, iar acest cînt este la rîndul lui întrucîtva modulat, valoarea, semnificaţia îi sînt schimbate: nu mai e cîntul de recunoştinţă al oamenilor faţă de zei. În acest cînt, nu oamenii îl cîntă pe zeu, ci zeul este cel care cîntă, care cîntă pentru el însuşi, în totală indiferenţă faţă de om, faţă de suferinţele oamenilor pe care el însuşi le-a provocat. Este mult mai mult un cînt al dezinvolturii zeului decît un cînt al recunoştinţei oamenilor. Cîntul şi oracolul vor fi, prin urmare, grupate laolaltă, şi legătura lor este lesne de înţeles din moment ce oracolul, conştient de propria lui nedreptate, nu îndrăzneşte să spună lucrurile pînă la capăt, şi se învăluie, se înveşmîntează, se acoperă, oarecum, cu acest cînt, cu acest cînt al indiferenţei faţă de grijile oamenilor. [În] pasajul pe care vi l-am citit adineauri, în faţa cîntu-

lui-oracol, a acestui cînt indiferent şi a acestui oracol reticent, ceea ce va veni dinspre oameni nemaifiind cîntul, care a basculat de partea zeilor şi în indiferenţă, ce anume se va ridica dinspre oameni? Nu cîntul, ci strigătul: strigătul împotriva oracolului care refuză să spună adevărul, împotriva cîntului zeului care este indiferent, dezinvoltură, se înalţă o voce. Încă o voce. Vedeţi, tot de voce e vorba, dar de data asta de vocea femeii care, împotriva cîntului vesel, îşi va înălţa strigătul de durere şi de acuză, şi care, împotriva reticenţei oracolului, va purcede la enunţarea brutală şi publică a adevărului. Împotriva cîntului, plînsul; împotriva oracolului reticent, formularea adevărului însuşi, a adevărului brut. Iar această înfruntare, această deplasare care face ca, aşa cum spuneam, cîntul să nu mai fie de ordin uman, ci de ordin divin şi ca, pe latură umană, strigătul să fie cel care se va ridica, şi se va ridica împotriva cîntului şi a oracolului zeului, ei bine, toate aceste lucruri se observă destul de uşor în textul însuşi. Din păcate, mai uşor în textul grecesc decît în cel francez, dar, dacă vreţi, haideţi să recitim textul francez şi veţi vedea despre ce e vorba. "Tu, care faci să cînte glasul lirei cu şapte corzi, tu, care faci să sune, din cîmpeneştile coarne uscate, imnele Muzelor, plăcut zvonitoare." Zeul e zeul cîntului. "Eşti vinovat, o rostesc înaintea luminii «acestei zile»." Ei bine, aici trebuie să ne raportăm la textul grecesc. [Îl] avem, prin urmare, [pe] zeul cîntului, care este interpelat, şi care este interpelat de către femeia care strigă. Nu este vorba de zeul oracolului. Sau aparent nu este vorba de el. Pentru că, dacă vă uitaţi la textul grecesc, acesta este: *"soi momphan, ô Lathous pai, pros tad' augan audasô"*[10]. *Audasô:* voi striga în gura mare, voi clama. *Pros tad' augan:* împotriva, în faţa acestei lumini, a acestei străluciri. Este vorba de strălucirea zeului, strălucirea zeului care este zeul soarelui, al luminii, al zilei etc. Împotriva şi în faţa a: *tad' augan,* a acestei străluciri care este a ta şi pe care iat-o, este aici, este însăşi lumină zilei, şi în acelaşi timp este lumina zeului care este prezent, de faţă în templu. *Audasô:* voi striga în gura mare, voi clama sus şi tare. Voi striga – ce? Aici, complementul se află în versul anterior. Este vorba de *momphan:* reproşul, învinuirea, acuza. Or, *momphan* este, cu excepţia unei litere, *omphan,* care ar fi oracolul. *"Soi momphan, ô Lathous pai":* ţie, fiu al zeiţei Leto, *momphan* – reproşul, învinuirea, dar care se poate auzi şi ca oracolul –, asta vin să-ţi opun, asta voi striga sus şi tare în faţa luminii tale. Există aici un fel de joc-aliteraţie între reproş şi oracol care [indică] foarte clar că împotriva zeului cîntului şi împotriva oracolului care se sustrage şi care nu vrea să vorbească, exact

10. *Id.,* vss. 885–886, p. 815.

acolo unde oracolul nu spune nimic, unde oracolul tace, unde oracolul se retrage, dă înapoi, femeia îşi năpusteşte reproşul. Acolo unde nu există *omphê,* femeia îşi strigă propriul *momphê*[11]. Asta, cred, sugerează clar acest text şi acest pasaj.

Iar asta, această înfruntare/substituire dintre strigătul femeii şi oracolul care tace, o regăsim şi în cea de-a doua interpelare despre care vorbeam adineauri, în strofa a treia, în partea a treia, dacă vreţi, cînd femeia spune: "Tu laşi să-ţi răsune lira şi cînţi mai departe «peanele» tale! Fecior al «zeiţei» Leto, pe tine te chem, cel care împarţi profeţii «muritorilor», sălăşluind, în mijlocul pămîntului, pe tronu-ţi de aur! Strigătul meu răbufnit pătrundă-n urechea ta!" Există, aici, un lucru pe care nu sînt în măsură să vi-l explic, căci nu am reuşit să găsesc pe cineva suficient de competent ca să-mi dea o informaţie în acest sens. Este vorba de verbul grecesc care este tradus în franceză prin: *"distribues les oracles* {împarţi profeţii}"[12]. Observaţi că avem *"omphan"* (cuvîntul "oracol") care nu era pronunţat în prima interpelare, şi care face acum un fel de ecou la *momphan* care fusese spus mai sus. Or, acest oracol este "împărţit". Or, verbul grecesc utilizat aici este *"klêroô",* care înseamnă "a trage la sorţi". Şi atunci, nu ştiu, nu sînt absolut deloc sigur dacă verbul, aici, trebuie luat în înţeles strict şi cu un sens tare, cu o semnificaţie tare de: Oracolele, tu ţi le împarţi de fapt la întîmplare, ca şi cum le-ai trage la sorţi, ele nu spun adevărul, sînt, cum am spune noi, aleatoare; sau dacă nu cumva este vorba de un termen tehnic pentru a spune: Oracolele ies din gura zeului, fără ca noi să ştim, exact aşa cum vin, ceea ce nu le împiedică să spună adevărul. Voi continua să mă informez de la oameni competenţi, şi dacă voi avea un răspuns o să vi-l spun şi vouă. Mi-ar plăcea, bîneînţeles, să fie prima soluţie, altfel ca oracolul să fie, acolo, într-o oarecare măsură descalificat, anulat de caracterul aleatoriu al enunţării lui: nu spune adevărul, acesta e tras la sorţi, scos la întîmplare. Oricum, chiar dacă luăm verbul *klêrois* cu sensul de: împarţi oracole, dăruieşti oracole, chiar şi aşa, femeia va opune oracolului – ce anume? Propriul ei strigăt. Şi această inversare, această răsturnare care face ca, în loc ca zeul să le vorbească oamenilor, oamenii să fie cei care se adresează divinităţii, zeului, apare marcat în versul 910. *"Eis hous audan karuxô":* voi striga, voi clama, voi proclama, mă voi adresa ţie şi îmi voi proclama plîngerea urechilor tale. Iată, prin urmare, că zeul, care ar trebui să fie zeul care vorbeşte, zeul care ar trebui să fie zeul-gură, devine zeul-ureche,

11. *Ompha* şi *mompha* sînt formele doriene ale lui *omphê* şi *momphê.*

12. *"Omphan klêrois"* (Euripide, *Ion,* vs. 908, ed. cit., p. 816).

zeu-ureche căruia i ne adresăm. Verbul: *"kêruxô"; kêrux* este mesagerul, este proclamația solemnă și ritualică prin care cineva este interpelat juridic. Iată, prin urmare, că zeul oracolului este interpelat juridic de strigătul femeii. Aveam oracolul și cînturile, oracolul prin care zeul le vorbește oamenilor și cîntul prin care oamenii le vorbesc zeilor. Și iată că acum totul e dat peste cap. În orice caz, cîntul trece de partea zeului, devine un cînt al indiferenței; iar pe partea oamenilor, vorbirea devine vorbire prin care oracolul este busculat, interpelat. Și exact în momentul în care tace, în care nu mai vorbește, i se adresează un strigăt, un strigăt organizat, un strigăt ritualic: strigătul plîngerii, strigătul recriminării. Iată felul în care e modulată, după părerea mea, prima temă generală, a vocii, în acest text.

A doua modulare, modularea temei aurului. Apolo este așadar zeul aurului, și această prezență a aurului e obsedantă în text. Revine, în orice caz, este recurentă: "În strălucirea pletelor tale de aur, venit-ai la mine"; și, puțin mai departe, la sfîrșitul pasajului: "Fecior al «zeiței» Leto, pe tine te chem, cel care împarți profeții «muritorilor», sălășluind, în mijlocul pămîntului, pe tronu-ți de aur". În prima interpelare, întîlnim așadar foarte explicit manifestată, exprimată tema aurului, dar, așa cum puteți vedea, și aici, cu o modulare. Zeul apare ca zeul aurului: zeul scînteietor, zeul cu pletele sale de aur care luminează lumea și care, în această lumină și în această strălucire, prin această lumină și prin această strălucire, o va seduce pe tînăra fată. Or, priviți și citiți ce se spune despre tînăra fată și cum se descrie Kreusa pe ea însăși în clipa cînd a fost sedusă: "În strălucirea pletelor tale de aur, venit-ai la mine [îi spune ea zeului; M. F.], pe cînd culegeam, în poala rochiei, flori de șofran cu licăriri aurite, ca să-nfirip ghirlande"[13]. Și tînăra fată e afectată cu semnul aurului, se află într-o poziție simetrică față de zeu, sau se află mai degrabă în continuitatea schimbului cu zeul. Zeul o luminează, dar și ea este purtătoare a semnului aurului. Are în mîini flori, care sînt niște flori aurite, pe care trebuie, pe care vrea să le aducă ofrandă zeului. Aurul este într-adevăr, aici, acel vehicul al ofrandei despre care v-am vorbit și pe care l-a analizat Dumézil. Observați însă că peste această temă a ofrandei prin aur – care este aceea a comunicării dintre oameni și zei, și care este în același timp generozitate a zeului care luminează lumea, dar și ofrandă a oamenilor sub formă de flori – se suprapune un alt sens al ofrandei și al schimbului: e schimbul dintre zeul care seduce și tînăra fată, tînăra fată care primește să-și dăruiască trupul și care, spune ea, își întinde "gîtul {încheietu-

13. *Id.,* vss. 887–890, p. 815.

ra} mîinilor albe"[14] spre zeul care o cheamă. În această lumină, în această strălucire, în această albeaţă, în acest aur al zeului florilor şi în albeaţa trupului femeilor se face un schimb, altul decît acela care era doar indicat de tema aurului. Acest schimb, care este cel al iubirii şi al împreunării sexuale, nu se va împlini, de fapt – iar asta apare în strofa următoare –, la lumina zilei şi în acea strălucire a luminii şi a soarelui, ci în umbra peşterii. Într-o peşteră, spune Kreusa, se duc ei: "tu m-ai tîrît spre culcuşul tău din adîncul peşterii, zeule siluitor". Umbra, umbra cu care este mascată necuviinţa actului: "fără ruşine ai săvîrşit isprava cerută de Kypris. Ţi-am dăruit un cocon, vai mie, sărmana, pe care, de frica mamei, l-am părăsit în culcuşul tău, tocmai acolo unde m-ai subjugat – nefericit aşternut! – nefericita de mine!"[15] E bine precizat, aşadar – contează prea puţin, evident, cronologia şi peripeţiile –, faptul că seducţia are loc într-o peşteră, într-o vizuină, într-un culcuş: şi că în aceeaşi peşteră se produce, după un timp oarecare, şi naşterea lui Ion. Şi tocmai aici, în această peşteră, în acest culcuş, în această vizuină, în acest întuneric şi în această umbră, copilul este abandonat, va fi răpit şi va dispărea, şi, prin urmare, aşa cum crede Kreusa, va muri, neajungînd, aşadar, să se bucure de acea lumină a zilei, de acea strălucire a soarelui de care s-a bucurat ea sau prin care, în tot cazul, a fost sedusă. Şi atunci, pornind de aici, pornind de la această trecere prin beznă, prin împreunarea nedreaptă şi prin această naştere urmată de dispariţie şi moarte, ei bine, tema aurului, într-o oarecare măsură, se va fractura. Efectiv, în strofa a treia, cînd tema aurului reapare ("Fecior al zeiţei Leto, pe tine te chem, cel care împarţi profeţii"), aurul, de data aceasta, nu mai este acel element al comunicării care merge de la divin la uman, care merge de la divin pînă la părul scînteietor al tinerei fete care îi oferă {zeului} flori de aur. Aurul nu mai este decît un indiciu al zeului. Este tronul pe care se aşază acesta şi de pe care îşi răspîndeşte atotputernicia, în timp ce în faţa lui – a lui, zeul soarelui, a lui, zeul care tronează deasupra lumii, a lui, care tronează la Delfi şi care întotdeauna şi pretutindeni stă pe tronul de aur –, în faţa lui se află o femeie, o femeie neagră, întunecată, o femeie damnată, o femeie sterilă, o femeie care şi-a pierdut copilul şi care strigă împotriva lui. Aurul, de data aceasta, este aurul zeului, şi, în faţa lui, nu se află decît această măruntă siluetă întunecată. Astfel este modulată tema aurului.

Cea de-a treia temă, tema fecundităţii... Haideţi, dacă vreţi, să ne oprim un moment, şi reluăm după aceea.

---

14. *Id.,* vs. 891, p. 815.

15. *Id.,* vss. 895–900, p. 815.

Cursul din 26 ianuarie 1983

Ora a doua

Modularea tragică a temei fecundității. – Perrêsia ca imprecație: denunțarea publică de către cel slab a nedreptății comise de cel puternic. – Cea de-a doua mărturisire a Kreusei: vocea confesiunii. – Ultimele peripeții: de la proiectul uciderii la apariția Athenei.

Haideți să continuăm, dacă vreți, să studiem transformarea, modularea tragică a temei fecundității. Cred că trebuie să atragem atenția că de-a lungul întregului pasaj pe care l-am citit adineauri, ați putut observa că Apolo este interpelat în permanență ca fiu al zeiței Leto. Acest lucru n-are nimic extraordinar, este invocația absolut ritualică. Aici însă, în acest text, această invocare joacă, într-o anumită măsură, rolul unei linii punctate pentru un fir călăuzitor care va conduce pînă la ultimele rînduri ale acestui pasaj, pînă la ultimele lui versuri, atunci cînd, exprimîndu-se tot împotriva lui Apolo, Kreusa îi spune acestuia: "Te urăşte «insula» Delos şi dafinul vecin palmierului gingaş comat, sub care Leto te aduse pe lume, rod al lui Zeus – vai, naştere sfîntă"[1]. Ea spune asta pentru că în această poveste de fecundare şi în reticența lui Apolo de a-şi recunoaşte fiul, pe Ion, există un lucru pe care Kreusa nu poate să nu-l găsească nedrept. Într-adevăr, ştiți că în legenda lui Apolo, Apolo este fiul lui Leto. Leto este o femeie care a fost sedusă de Zeus şi care s-a refugiat pe insula Delos pentru a naşte, pentru a naşte singură. Şi tocmai pe această insulă, Delos, s-au născut cei doi fii nelegitimi care erau Apolo şi Artemis. Apolo este aşadar, şi el, la fel ca Ion, fiul nelegitim al amorului dintre o muritoare şi un zeu. Şi exact la fel ca Ion, Apolo s-a născut singur şi abandonat. Şi exact la fel ca mama lui Apolo, ca Leto, Kreusa a născut singură şi abandonată de toți. Tocmai această temă transpare în diferitele invocări ale fiului lui Leto şi explodează la sfîrşit, în acel blestem în care se face apropierea dintre laurul din Delfi şi palmierul din Delos şi în care Kreusa evocă naşterea lui Apolo ca pe o "naştere sfîntă" pe care ea poate foarte uşor s-o opună naşterii ruşinoase, nedemne care a fost cea a lui Ion. Astfel încît acest discurs pe care Kreusa îl întoarce împotriva lui Apolo, acest discurs pe care ea îl proiectează în urechea zeului care ar fi trebuit să vorbească, acest reproş pe care ea îl clamează solemn,

1. Euripide, *Ion,* vss. 918–921, in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 816.

ca un mesager, şi pe care ea vine, oarecum, să-l arunce, să-l înfigă, acest reproş *(momphê),* acolo unde oracolul *(omphê)* nu a vorbit, ei bine, acest discurs, acest discurs strident, ţipător, zgomotos, acest discurs întors împotriva zeului, aruncat în urechea lui, este proclamarea solemnă – de unde şi trimiterea la mesager *(kêrux)* – a unei nedreptăţi comise, a unei injustiţii în înţelesul strict al termenului, în înţelesul juridic şi filosofic al termenului "nedreptate" sau "injustiţie", căci este vorba de o proporţie care nu e menţinută, care nu e păstrată. Omologia dintre cele două naşteri, a lui Apolo şi a lui Ion, face ca, în fond, Kreusa să se afle într-o poziţie simetrică faţă de Leto. Iar Apolo, care e tatăl lui Ion, să se afle, la rîndul lui, într-o poziţie simetrică faţă de acelaşi Ion. Şi Apolo, şi Ion sînt bastarzi. Iar Kreusa, care este, într-un anumit sens, nora sau fiica prin alianţă a lui Leto, care este, în sfîrşit, iubita fiului acesteia, se află în aceeaşi poziţie ca Leto însăşi. Observaţi aşadar: analogie Leto–Kreusa (Kreusa se află cu Apolo într-un raport asemănător cu cel pe care Leto l-a avut cu Zeus; iar Ion s-a născut din împreunarea lor la fel ca Apolo însuşi). Această omologie, această proporţie care apare subliniată în text, ei bine, este tocmai cea pe care Apolo n-a vrut s-o respecte. Pentru că el, născut din iubirea dintre o muritoare şi un zeu, născut bastard din această iubire şi devenit zeul luminii, s-a bucurat întotdeuna de o strălucire care îi este, într-o anumită măsură, consubstanţială. El este cel care veghează asupra vieţii muritorilor, cel care fecundează pămîntul cu căldura lui – şi cel care trebuie să le spună tuturor adevărul. Ion, în schimb, născut exact în acelaşi fel, aflat într-o poziţie absolut simetrică faţă de cea a lui Apolo, iată că a fost sortit nefericirii, întunericului, morţii, că a fost lăsat pradă păsărilor (tema păsărilor apare aici, şi o vom regăsi şi mai tîrziu, or, păsările sînt păsările lui Apolo). Apolo, aşadar, l-a abandonat, Apolo l-a lăsat să piară, Apolo şi-a trimis chiar, poate, păsările ca să-l ucidă. Şi, mai mult decît atît, iată că acum – lucrul apare indicat la sfîrşitul pasajului, atunci cînd ea spune: "Ai aşezat un urmaş în casa lui Xuthos, căruia nu-i datorai nimic, fără să-ţi pese de soarta copilului meu şi al tău"[2] –, colac peste pupăză, îi impune nefericitei Kreusa, printr-un oracol pe care tocmai l-a pronunţat, un fiu care nu e al ei. Întreaga ordine a proporţiilor e, astfel violată. Şi tocmai această nedreptate, această injustiţie, încă o dată, perfect definită, reperată de text prin această comparare a celor naşteri, tocmai această nedreptate definită ca nerespectare a simetriei şi ca proporţie violată şi nerecunoscută de către zeu, ei bine, toc-

2. *Id.,* vss. 913-915, p. 816.

mai în această revendicare, în această proclamare a nedreptății constă mărturisirea Kreusei.

Or, acest act de vorbire prin care cineva proclamă o nedreptate în fața unui potentat care a comis această nedreptate cînd el însuşi e slab, abandonat, lipsit de putere, această recriminare a nedreptății lansată împotriva celui puternic de către cel slab, ei bine, este un act de vorbire, un tip de intervenție verbală care e repertoriat sau care, în tot cazul, este perfect ritualizat în societatea grecească, dar şi în alte societăți. Cel sărac, cel nefericit, cel slab, cel care nu are decît lacrimile – şi vă aduceți aminte cu cîtă insistență, exact în momentul cînd îşi începe mărturisirea, spune Kreusa că nu are de partea ei decît lacrimile –, ei bine, cel sărac, cel nefericit, cel slab, atunci cînd este victima unei injustiții, ce poate să facă cel lipsit de putere? Nu poate să facă decît un singur lucru: să se întoarcă împotriva celui puternic. Şi în mod public, în fața tuturor, la lumina zilei, în fața acelei lumini care îi luminează {pe toți}, el i se adresează potentatului şi îi spune ce nedreptate a comis. Iar în acest discurs al nedreptății proclamate de către cel slab împotriva celui puternic există şi un anumit mod de a-ți evidenția propriul drept, ca şi un mod de a-l sfida pe cel puternic şi de a-l pune, într-o anumită măsură, în duel, în confruntare, de a-l face să înfrunte adevărul propriei nedreptăți. Acest act ritualic, acest act de vorbire ritualic al celui slab care spune adevărul despre nedreptatea celui puternic, acest act ritualic al celui slab care recriminează în numele propriei dreptăți împotriva celui puternic care a comis acea nedreptate, ei bine, este un act care trebuie apropiat de o serie de alte ritualuri care nu sînt neapărat nişte ritualuri verbale. De exemplu, ştiți că în India întîlnim ritualul grevei foamei. Greva foamei este ritualul prin care cel care nu poate nimic în fața celui care poate totul atrage atenția asupra faptului că el, care nu poate nimic, a fost victima unei nedreptăți din partea celui care poate totul. Anumite forme de sinucidere japoneză au şi ele această valoare şi această semnificație. Este vorba de un fel de discurs agonistic. Singura resursă de luptă pentru cel care este în acelaşi timp victima unei nedreptăți şi în totalitate slab, total dezarmat este un discurs agonistic, construit însă în jurul acestei structuri inegalitare.

Or, acest discurs al nedreptății, acest discurs care atrage atenția asupra nedreptății comise de către cel puternic prin gura celui slab – ei bine, acest discurs are un nume. Sau, mai curînd, va avea un nume pe care îl vom găsi în texte ceva mai tîrzii. În niciun text clasic, în niciunul dintre textele din această perioadă (Euripide, Platon etc.) nu găsim acest cuvînt [cu acest sens], dar îl vom găsi mai tîrziu, în tratatele

de retorică din perioada elenistică şi romană. Discursul prin care cel slab, cel lipsit de putere, în ciuda slăbiciunii sale, îşi asumă riscul de a-i reproşa celui puternic nedreptatea pe care acesta a comis-o, acest discurs se numeşte, tocmai, *parrhesia*. Într-un text care este citat de Schlier – nu l-am căutat eu însumi, fireşte; în bibliografia pe care v-am dat-o la una dintre întîlnirile noastre trecute, am uitat să menţionez că există un articol despre *parrhesia* în *Theologisches Wörterbuch* a lui Kittel, articol care vorbeşte în primul rînd, ca toate articolele din *Theologische Wörterbuch,* despre Biblie, Vechiul şi mai ales Noul Testament – găsim în el cîteva indicaţii despre întrebuinţările greceşti clasice şi elenistice date acestui cuvînt.[3] În acest articol despre *parrhesia,* Schlier citează un papirus de la Oxyrhynchus (care oferă, aşadar, informaţii despre cum arăta societatea, practica, dreptul grecesc în Egipt)[4] în care se spune că în caz de oprimare din partea şefilor, trebuie să te duci la prefect şi să-i vorbeşti *meta parrhesias*.[5] Cel slab, victimă a opresiunii celui puternic, trebuie să vorbească cu *parrhesia*. În acest text intitulat *Retorica lui Herennius, licentia,* care este traducerea latinească pentru *parrhesia,* e definită ca fiind modalitatea prin care cineva se adresează unor persoane de care trebuie să se teamă şi pe care trebuie să le respecte.[6] Şi, vorbind în favoarea propriului său drept, el le reproşează, acestor oameni de care ar trebui să-i fie teamă şi pe care ar trebui să-i respecte, o greşeală pe [aceste] persoane puternice au comis-o. *Parrhesia* constă, aşadar, în aceasta: există un potentat care a comis o greşeală; această greşeală produce o nedreptate pentru cineva care e slab, care nu are nicio putere, care nu dispune de niciun mijloc de retorsiune, care nu poate să se bată cu adevărat, care nu poate să se răzbune, care se găseşte într-o situaţie profund inegalitară. Ce-i rămîne atunci

3. H. Schlier, "Parrhesia, parrhesiazomai", *in* G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949–1979, p. 869–884.

4. Aşa-numitele "papirusuri de la Oxyrhynchus" desemnează un ansamblu de vechi papirusuri greceşti, datînd din perioada elenistică, găsite în oraşul Oxyrhynchus din Egipt cu ocazia unor săpături arheologice efectuate începînd din 1896. Universitatea din Oxford a publicat deja şaptezeci de volume, dar mai rămîn de editat încă aproximativ patruzeci.

5. Papirusurile de la Oxyrhynchus VIII 1100, 15, citat de Schlier, "Parrhesia, parrhesiazomai", *in op. cit.,* p. 871.

6. "Există vorbire liberă *(licentia)* atunci cînd, în faţa unor oameni pe care trebuie să-i respectăm şi de care trebuie să ne temem, formulăm – folosindu-ne de dreptul nostru de a ne exprima – un reproş meritat la adresa lor sau a unor persoane care le sînt dragi, cu privire la o greşeală pe care au comis-o" ([Anonim], *Rhétorique à Herennius,* cartea a IV-a, § 48, trad. fr. G. Achard, Paris, Belles Lettres, p. 191).

de făcut? Un [singur] lucru: să ia cuvîntul şi, pe proprie răspundere, pe propria piele, să se ridice în faţa celui care a comis nedreptatea şi să vorbească. Iar în acel moment, tocmai această rostire a sa este ceea ce numim *parrhesia*. Şi alţi retori, teoreticieni ai retoricii dau o definiţie destul de asemănătoare.

Încă o dată, nu în textele clasice poate fi întîlnit genul acesta de discurs definit ca *parrhesia*. Cu toate acestea, e foarte greu să nu recunoşti în textul de faţă, în această imprecaţie a Kreusei la adresa lui Apolo, ceva exact de ordinul actului de vorbire numit *parrhesia,* cu atît mai mult cu cît în versul 252 din *Ion,* la începutul piesei, cînd Kreusa apare pentru prima oară, ea spune aşa (vine să-i spună lui Ion, pe care încă nu l-a recunoscut, că a venit să-l consulte pe Apolo: "Cît sîntem, noi femeile, de urgisite! şi zeii cîte nu-şi îngăduie «faţă de noi! [frază care se referă, evident, pentru ea, la ceea ce i s-a întîmplat, ceea ce Ion nu poate încă să înţeleagă pentru că încă nu ştie absolut nimic din ceea ce s-a întîmplat; şi Kreusa – ceea ce constituie, într-o anumită măsură, semnul, exerga piesei, lucrul care va marca toate discursurile pe care ea le va ţine de-acum înainte, în special marea imprecaţie la adresa lui Apolo – spune: (M. F.)] La cine s-alergăm după dreptate, cînd nedreptăţile puternicilor ne răpun?"[7] Ei bine, atunci cînd nedreptatea celor puternici ne ucide şi trebuie să cerem dreptate, ce putem face? Putem face exact ce face Kreusa, ce face ea de-a lungul întregii piese şi mai ales în pasajul pe care îl explicăm acum: *parrhesia*. Tocmai acest tip de discurs, care încă nu e numit *parrhesia,* dar care va fi numit aşa mai tîrziu, este cel care răspunde cu precizie la întrebarea pe care Kreusa o formulează exact în momentul cînd pătrunde pe scenă: "La cine s-alergăm după dreptate, cînd nedreptăţile puternicilor ne răpun?"

Părerea mea este că aici, în acest discurs de imprecaţie, avem un exemplu de ceea ce se va numi *parrhesia*. Insist asupra acestui lucru din mai multe motive. Primul este, bineînţeles, acela că, aşa cum vedeţi, pentru ca adevărul care e căutat încă de la începutul piesei să poată fi formulat, acel adevăr care îi va permite, în sfîrşit, lui Ion să aibă dreptul să vorbească, să se exprime, *parrhesia – parrhesia* în înţelesul, dacă vreţi, politic al termenului, *parrhesia* înţeleasă ca dreptul, pentru cel mai puternic, de a vorbi şi de a guverna în mod raţional, prin discursul său, cetatea –, pentru ca acest drept să fie obţinut de către Ion, acest drept care în text este numit *parrhesia,* este nevoie de o întreagă alethurgie, de o serie întreagă de proceduri şi de procedee care vor elibera adevărul. Iar dintre aceste procedee, cel care iese în faţă şi care va consti-

7. Euripide, *Ion,* vss. 252–254, ed. cit., p. 788.

tui însăşi inima piesei este tocmai acest discurs al victimei neputincioase a nedreptăţii care se întoarce spre cel puternic şi care vorbeşte cu ceea ce se va numi *parrhesia*. Plusul de putere care îi e necesar lui Ion pentru ca el să poată să conducă cetatea aşa cum trebuie, acest plus de putere nu zeul, nu autoritatea zeului, nu adevărul oracular îl va întemeia. Ceea ce îi va îngădui, prin şocul pasiunilor, prin ciocnirea patimilor, să apară va fi tocmai acest discurs de adevăr, acest discurs de *parrhesia* în alt sens care este discursul aproape opus: [acela] al celui mai slab adresat celui mai putemic. Pentru ca acela care e cel mai puternic să poată să guverneze raţional va trebui – pe acest fir trece, în orice caz, piesa – ca acela care e cel mai slab să i se adreseze celui care e cel mai puternic şi să-l sfideze cu discursurile lui de adevăr.

Acesta e motivul pentru care ţineam să insist, pentru că avem aici o ambiguitate fundamentală. Nu, încă o dată, în cuvîntul *parrhesia,* care nu este folosit aici, ci pentru că este vorba de două forme de discurs care se înfruntă, faţă în faţă, [sau mai degrabă] care sînt profund legate unul de altul: discursul raţional care permite guvernarea oamenilor şi discursul celui slab care îi reproşează celui puternic nedreptatea acestuia. Această cuplare este foarte importantă, pentru că o vom regăsi, în măsura în care constituie o întreagă matrice a discursului politic.* În fond, atunci cînd se va pune, în epoca imperială, problema guvernării, nu doar a cetăţii, ci a întregului Imperiu, atunci cînd această guvernare se va afla în mîinile unui suveran a cărui înţelepciune va fi un element absolut fundamental al acţiunii politice, el va avea nevoie, el, care este atotputernic, să aibă la dispoziţie un *logos,* o raţiune, un mod raţional de a spune şi de a gîndi lucrurile. Dar pentru a-şi sprijini şi a-şi întemeia discursul, el va avea nevoie, ca ghid şi ca garant, de discursul altuia, al cuiva care va fi, obligatoriu, cel mai slab, în orice caz mai slab decît el, şi care va trebui să-şi asume riscul de a se întoarce spre el şi de a-i spune, dacă este nevoie, ce nedreptate va fi comis. Discursul celui slab enunţînd nedreptatea celui puternic este o condiţie indispensabilă pentru ca acela care este puternic să poate să-i guverneze pe oameni după discursul raţiunii umane. Tocmai această cuplare – care nu va deveni structurantă pentru discursul politic decît mult mai tîrziu: sub Imperiu – este cea pe care o vedem schiţîndu-se şi desenîndu-se în acest pasaj, în jocul mărturisirii Kreusei care apare sub această formă a imprecaţiei, a recriminării, [condiţie] indispensabilă pentru ca dreptul lui Ion să-şi afle întemeierea.

---

* Manuscrisul adaugă: "este o întreagă matrice a discursului filosofic: omul lipsit de orice putere clamează în faţa tiranului nedreptatea; Cinicul".

Asta în ceea ce priveşte prima mărturisire a Kreusei. În fapt însă – începusem să vă spun data trecută, dar a fost un pic cam grăbit şi cam schematic –, Kreusa nu se mulţumeşte cu această declaraţie recriminatoare faţă de zeu. Imediat după această imprecaţie, ea va povesti a doua oară exact aceeaşi poveste. Căci, fără să existe aparent vreun motiv impus de însăşi organizarea dramatică a scenei şi a peripeţiilor, după ce le va fi spus, astfel, zeilor un adevăr, adevăr pe care toată lumea poate să-l înţeleagă foarte uşor de vreme ce ea îi spune: Mi-ai făcut un fiu; în cutare loc, ne-ai abandonat; mi-am părăsit fiul, el a murit, a dispărut, şi acum tu continui să cînţi şi să împrăştii strălucirea aurului, a gloriei şi a luminii tale. Toată lumea poate să înţeleagă, nu trebuie dată nicio explicaţie. Or, imediat ce a spus toate astea, Kreusa se întoarce spre pedagogul aflat lîngă ea şi o ia de la capăt. O ia de la capăt într-o formă total diferită, care nu mai ţine de cîntul imprecator, ci de un sistem al interogării. Nu mai avem de-a face cu mărturisirea celui slab către cel puternic sub forma proclamării nedreptăţii comise de cel puternic, ci cu un joc de întrebări şi răspunsuri pe care am să vi-l citesc rapid. Kreusa: "Mă ruşinez, bătrîne, totuşi voi vorbi [tocmai a vorbit, dar aceasta este o nouă mărturisire, care începe, şi ea, la fel ca mărturisirea precedentă, ca mărturisirea recriminatoare adresată zeului, sub forma unui: mi-e ruşine; trebuie, deci, ca această rostire să depăşească bariera ruşinii; M. F.]. – Bătrînul: Vorbeşte; ştiu să plîng mărinimos pentru prieteni. – Kreusa: Ascultă-mă, cunoşti în al lui Kekrops deal, o peşteră privind spre miazănoapte, «în locul» ce se cheamă Steiurile-Nalte? – Bătrînul: O ştiu, pe lîngă sanctuarul şi altarele lui Pan. – Kreusa: Acolo mi-a fost dat să lupt într-o cumplită luptă. – Bătrînul: Vorbeşte: lacrimile mele îţi vor întîmpina cuvîntul. – Kreusa: Apollon m-a luat cu sila, nefericită nuntă! – Bătrînul: Fiica mea, deci asta-i, ceea ce simţisem... – Kreusa: Nu ştiu. Dar de-i adevărat ce spui, am să mărturisesc. – Bătrînul: Acesta-i chinul tainic pentru care suspinai? – Kreusa: «Mă jeluiam» pentru năpasta, pe care acum ţi-o mărturisesc. – Bătrînul: Cum ai ascuns apoi unirea ta cu zeul? – Kreusa: Eu am născut: încearcă să asculţi, bătrîne. – Bătrînul: În ce loc? Cine te-a moşit? Ori ai fost singură-n dureri? – Kreusa: De una singură, în peştera unde-am nuntit, silită. – Bătrînul: Şi unde-i fiul tău? Oricum, nu mai eşti stearpă. – Kreusa: E mort, lăsat pe seama fiarelor, moşnege"[8].

Indiferent de destinul ei istoric – care va fi, vă daţi seama, foarte lung –, mă voi opri mult mai puţin asupra acestei forme de mărturi-

8. *Id.,* vss. 934–948, p. 816–817.

sire decît asupra celeilalte. Aş vrea doar să atrag atenţia asupra următorului lucru. Este vorba de faptul că aici, aşa cum vedeţi, această confesiune făcută bătrînului este însoţită de lacrimile bătrînului care sînt neîncetat invocate şi evocate. În timp ce zeul spre care s-a întors personajul pentru marea recriminare rămîne mut şi continuă să cînte, bătrînul, căruia îi este făcută confidenţa, nu va înceta să se vaiete şi să plîngă ("Privindu-ţi chipul, m-am umplut de milă", "Vorbeşte; ştiu să plîng mărinimos pentru prieten", "Vorbeşte: lacrimile mele îţi vor întîmpina cuvîntul"[9], şi Kreusa adresîndu-i-se bătrînului: "De ce-ţi acoperi capul, moşule, şi plîngi? – Bătrînul: Văzîndu-vă, pe tine şi pe tatăl tău, năpăstuiţi"[10]). În al doilea rînd, această confesiune, aşa cum vedeţi, este făcută foarte diferit, ca formă, faţă de ceea ce fusese marea recriminare împotriva mutismului lui Apolo. Este un joc de întrebări şi răspunsuri, vers cu vers. Întrebare a bătrînului, răspuns al Kreusei – cu un moment-flexiune – care este în acelaşi timp important, interesant, frumos, şi care îşi are, aşa cum ştiţi, echivalentul în mărturisirile Fedrei. Este momentul în care Kreusa, începînd să vorbească şi să răspundă la întrebările bătrînului – "Acolo mi-a fost dat să lupt într-o cumplită luptă. – Bătrînul: Vorbeşte: lacrimile mele îţi vor întîmpina cuvîntul. – Kreusa: Apollon m-a luat cu sila, nefericită nuntă! – Bătrînul: Fiica mea, deci asta-i, ceea ce simţisem..." –, ajungem la punctul nodal al mărturisirii. Bătrînul n-a înţeles, sau s-a prefăcut că nu înţelege ce spunea ea: "Apollon m-a luat". Ea o ia de la capăt: m-am împreunat cu Apolo. "Bătrînul: Fiica mea, deci asta-i, ceea ce simţisem... – Kreusa: Nu ştiu. Dar de-i adevărat ce spui, am să mărturisesc."[11] Altfel spus, în momentul mărturisirii, ea îi cere celui care îi pune întrebări şi căruia trebuie să-i răspundă să dea el răspunsuri. Şi ea este cea care, cu un semn al capului sau cu un cuvînt, va spune: Da, asta este, "tu însuţi i-ai spus numele, nu eu"[12]. Acest joc de scenă, această flexiune, această fandare în sistemul mărturisirii, în care cel căruia trebuie să i se facă mărturisirea este cel care trebuie să enunţe conţinutul propriu-zis, conţinutul central al mărturisirii, există în *Hipolit*[13], există în *Ion*. Cea de-a treia observaţie e următoarea. De-a lungul întregului dialog dintre bătrîn şi Kreusa, lucrul despre care e vorba nu

9. *Id.,* vss. 925, 935 şi 940, p. 816–817.

10. *Id.,* vss. 967–968, p. 818.

11. *Id.,* vss. 941–943, p. 817.

12. Cf. *infra,* notele 17 şi 18.

13. Cf. *infra,* nota 17.

este absolut deloc, ca în marea imprecație împotriva lui Apolo, nedreptatea comisă de zeu. Despre nedreptatea zeului nu este absolut deloc vorba, este vorba, din contră, despre vina Kreusei înseşi. Aceasta nu încetează să spună: Am făcut o greşeală, şi mi-e ruşine, am dus o luptă cumplită, "mă jeluiam pentru năpasta, pe care-acum ți-o mărturisesc"[14]. Mărturisirea greşelii apare deci, în mod direct, ca însăşi greşeala celui care vorbeşte, şi absolut deloc ca nedreptatea comisă de cel către care are loc adresarea. Dar această mărturisire a greşelii este legată în acelaşi timp de afirmarea năpastei, a nenorocirii. Greşeala comisă e afirmată ca nenorocire. Şi în tot şirul acestor replici ale Kreusei nu va exista nici urmă de acuză la adresa lui Apolo. Numai bătrînul va spune, din cînd în cînd, că Apolo e nedrept. Confidentul, nu cea care face confidența, va spune *"Apollôn ho kakos"* (Apolo cel rău, cel vicios, cel hain)[15]. Şi tot bătrînul e cel care spune, adresîndu-i-se Kreusei: Eşti vinovată, probabil, dar şi mai vinovat a fost zeul.[16] Aş fi vrut să vă citesc şi mărturisirile Fedrei din *Hipolit* a lui Euripide, pentru a vă demonstra asemănarea dintre cele două forme – am uitat să duc textul, dar nu contează, mergeți şi citiți-l singuri.[17] De altfel, textul lui Racine este o traducere aproape cuvînt cu cuvînt a textului lui Euripide.[18]

În orice caz, observați că avem de-a face cu două moduri de a mărturisi acelaşi adevăr, care însă nu au rolul de a se completa una pe cealaltă de vreme ce spun exact acelaşi lucru, ceea ce a fost spus ca imprecație la adresa zeilor nefiind decît repetat în mod literal. Este clar că miza acestei duble mărturisiri o reprezintă necesitatea de a face să apară, după un anumit mod de a spune adevărul care este acela al nedreptății – al nedreptății căreia îi eşti victimă şi pe care i-o obiectezi celui care a impus-o –, un alt tip de mărturisire, acela prin care, din contră, iei asupra ta, pe umerii tăi, şi propria greşeală, şi nenorocirea pricinuită de această greşeală. Şi vii să i te confesezi despre asta

14. Euripide, *Ion,* vs. 945, ed. cit., p. 817.

15. *Id.,* vs. 952, p. 817.

16. *Id.,* vs. 960, p. 818.

17. "Doica: Ce dai să zici, copila mea, iubeşti? De cine eşti îndrăgostită? – Phaidra: De cine s-ar putea să fiu? De el, feciorul Amazoanei... – Doica: Cum? De Hyppolytos? – Phaidra: Tu însăți i-ai spus numele, nu eu" (Euripide, *Hippolytos,* vss. 350–352, in *Teatru complet,* ed. cit., p. 512).

18. E vorba de scena 3 din actul I. "Enona: Gîndeşte-te că ceasul cînd ochii vei închide, / Va da nădejdi sporite şi îndrăzneli perfide / Duşmanului de moarte, în par străin născut, / Pe care Amazoana la sînu-i l-a crescut, lui Hipolit... – Fedra: Vai, mie! – Enona: L-am amintit, anume" (*Fedra, in* Racine, *Teatru,* trad. de Tudor Măinescu, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1959, p. 257).

nu celui care e mai puternic decît tine şi căruia ai avea să-i faci reproşuri, ci celui căruia i te confesezi, celui care te călăuzeşte, care te îndrumă, care te ajută. Discurs de imprecaţie şi discurs de mărturisire: aceste două forme de *parrhesia* se vor disocia ulterior în istorie, iar matricile lor pot fi observate, într-o anumită măsură, aici.

Pentru că trebuie să ne grăbim totuşi şi să ieşim odată din acest *Ion,* aş vrea acum să trec rapid, ca să închei, peste sfîrşitul însuşi al piesei. Avem prin urmare aici, prin dubla mărturisire a Kreusei – mărturisirea-imprecaţie şi mărturisirea-confidenţă, mărturisirea-cînt al mîniei şi mărturisirea-dialog cu bătrînul pedagog –, o jumătate de adevăr. Nimic mai mult decît o jumătate de adevăr, anume că, efectiv, ştim acum despre Kreusa că a avut un fiu, un fiu nelegitim al lui Apolo care s-a pierdut. Ceea ce nu ştim încă absolut deloc este, însă, că acest fiu este Ion. Iar finalul piesei va fi consacrat tocmai ajustării, într-o anumită măsură, a acestui semi-adevăr, care tocmai a fost rostit de către Kreusa, la realitatea pe care o avem în faţa ochilor, pe care Kreusa o are în faţa ochilor dar pe care n-o recunoaşte, anume tînărul pe nume Ion, care e fiul ei. Kreusa şi-a spus tot adevărul ei, dar cealaltă jumătate de adevăr, şi anume că acest fiu nu e mort, că a fost adus la Delfi şi că se află aici, la Delfi, ca slujitor al zeului, cine va putea să o spună? În niciun caz Kreusa, căci ea nu ştie. Şi nu există în *Ion* ceea ce există în *Oedip «rege»,* anume slujitorul din Citeron, care în fond ştia totul şi căruia, tocmai pentru că ştia totul, îi fusese atît de frică încît se refugiase în păduri şi se ascunsese. În ziua, însă, în care este adus pe scenă, el va putea să spună tot adevărul. Aici, în schimb, nu există niciun subiect deţinător al întregului adevăr. Sau există, de fapt, bineînţeles, unul, şi anume Apolo. Apolo, care se află, dacă vreţi, într-o poziţie simetrică faţă de păstorul din Citeron din *Oedip «rege».* El ştie totul şi lui, prin urmare, va trebui să i se smulgă ultima fărîmă de adevăr. Prin el, şi numai prin el, va trebui să poată fi ajustat unul la altul adevărul pe care tocmai l-a spus de două ori Kreusa şi, apoi, însăşi prezenţa lui Ion, şi prin urmare învestirea lui, dar nu ca presupus fiu al lui Xuthos, ci ca fiu adevărat al Kreusei şi al lui Apolo.

Or, chiar dacă Apolo, şi numai el, poate să facă această legătură – niciun om nefiind deţinător al acestui adevăr –, veţi vedea, totuşi, că nu trebuie să ne bazăm prea mult pe zei şi pe funcţia de a spune adevărul care îi e proprie măcar unuia dintre ei, anume, tocmai, Apolo. Şi de data aceasta, oamenii, pasiunile, pătimirile şi suferinţele oamenilor vor fi principiul, motorul, forţa care va învinge această dificultate de a spune adevărul, care va înfrînge ruşinea oamenilor de a spune adevărul şi reţinerea zeului de a pronunţa un oracol clar. Iar moto-

rul acestui nou progres, al acestui ultim pas înainte în atingerea adevărului, ei bine, îl va constitui tot pasiunea, tot pătimirea, va fi, încă o dată, tot mînia, mînia Kreusei căreia îi va răspunde mînia lui Ion. Într-adevăr, după ce va fi rostit acest adevăr, sau cel puțin această jumătate de adevăr care e tot ce cunoaşte ea din acest adevăr, ce va face Kreusa? Situația acestui semi-adevăr face ca el să nu poată să se articuleze prin el însuşi pe nicio altă peripeție. Este un adevăr, într-o anumită măsură, blocat: ei bine, da, Kreusa are un copil, iar acest copil a dispărut cu desăvîrşire. Cum ar putea ea să ştie că acest copil este Ion?

Şi atunci, aici are loc o peripeție, şi ea întru totul asemănătoare cu cea pe care o găsim în *Fedra,* anume confidentul (echivalentul detestabilei noastre Enona), acel faimos pedagog un pic viclean – care adineauri răspîndise zvonuri neplăcute despre Xuthos, şi căruia Kreusa îi face confidența pe care am văzut-o – îi spune Kreusei: Pentru că efectiv ai fost înşelată în felul acesta de către zeul care a abuzat de tine, care ți-a făcut un copil pe care l-a lăsat să piară, trebuie să te răzbuni. Şi înşiră dintr-o răsuflare: Du-te să dai foc templului lui Apolo (răzbunare).[19] La care Kreusa, într-un singur vers, îi răspunde: Vai, am avut şi aşa destule necazuri, nu-mi trebuie unul în plus. Al doilea sfat: Du-te şi ucide-ți bărbatul.[20] Iar ea răspunde: Ştii, cîndva ne-am iubit. Şi din cauza acestei cordialități, a acestei afecțiuni pe care am avut-o unul pentru celălalt, nu vreau, a fost bun cu mine. Al treilea sfat al pedagogului: Pur şi simplu, du-te şi ucide-l pe Ion, poți foarte bine să-i tai gîtul.[21] La care ea răspunde: Fierul e un instrument care îmi repugnă. – Otrăveşte-l atunci (crimă de femeie).[22] Ea acceptă şi propune să aştepte ca el să fie la Atena pentru a executa acest omor. Iar pedagogul spune: Inutil, însă, [să fii] la Atena, căci toată lumea ar şti că tu ai făcut asta în propria casă.[23] E mai bine să-l otrăveşti imediat. Şi ea spune: Aşa e, într-adevăr, e mai bine. Şi atunci găseşte în poşetă două picături de otravă *[rîsete în sală]*. Glumesc, nu e de prea bun-gust, recunosc... Trebuie, însă, să schematizez pentru că aici intervin [nişte] elemente mitice foarte interesante, foarte importante: otrava pe care ea o scoate din geantă este o otravă făcută din sîngele Gorgonei, a acelei Gorgone cu ajutorul căreia Minerva a apărat-o pe Atena. Ne

19. Euripide, *Ion,* vs. 974, ed. cit., p. 819.

20. *Id.,* vs. 976, *loc. cit.*

21. *Id.,* vs. 978, *loc. cit.*

22. De fapt, Kreusa a avut ideea otrăvirii (*id.,* vs. 985, p. 821).

23. *Id.,* vs. 1024, p. 822.

aflăm, iată, în plină mitologie ateniană, care ar fi important de analizat, dar nu e problema mea. În orice caz, pedagogul, înarmat cu această otravă, părăseşte scena şi merge să se alăture banchetului pe care Xuthos, vă aduceţi aminte, îl dăruieşte pentru a celebra ceea ce el crede că e regăsirea fiului său. Pedagogul se duce şi toarnă în cupa lui Ion o picătură din această otravă care trebuie să-l ucidă. Atunci, însă, se întîmplă ceva: unul dintre servitorii care îi înconjoară pe cei care benchetuiesc face un gest, un gest blasfemator, nu ni se spune care, în tot cazul un gest care este interpretat de către Ion – tocmai în măsura în care Ion este apropiat de Apolo şi cunoaşte regulile şi ritualurile templului – ca un semn rău prevestitor. În consecinţă, tot vinul care a fost turnat în cupe pentru marea libaţie ritualică trebuie să fie vărsat pe jos, căci este rău prevestitor; nu trebuie să fie băut, nu trebuie să se facă libaţia după ce s-a produs acel semn rău prevestitor. Aici deci, dacă vreţi, avem într-adevăr o intervenţie, dar una minimă, a zeului: a făcut doar în aşa fel ca un anumit gest să fie [făcut] într-un mod neritualic, contrar ritului, ceea ce va întrerupe ritul, făcînd ca vinul să fie aruncat. Şi vinul e aruncat pe jos, pe pămînt. Porumbeii lui Apolo – şi de data aceasta, e vorba de un mic element ce vine de la zeu – vin să bea şi să se îmbete cu vinul care a fost vărsat. Toţi porumbeii sînt încîntaţi, cu excepţia, bineînţeles, a celui care a băut ceea ce cursese din cupa lui Ion, care era otrăvită – şi porumbelul moare. Moare porumbelul şi, drept urmare, se observă că în cupa lui Ion fusese pusă otravă. Şi nu e greu de ghicit că bătrînul aflat în spatele lui Ion este cel care a pus otrava. Şi deci bătrînul e dat de gol.

Păţanie, peripeţie, dacă vreţi, tipic euripidiană, interesantă pentru noi în măsura în care vedem în ce fel, sub ce formă, potrivit cărei economii intervine zeul. El nu intervine în niciun caz spunînd adevărul; nu oracolul său, ci doar acest joc de semne, acest joc de semne cvasi-naturale (moartea unui porumbel) este interpretat de oameni şi va împiedica, într-adevăr, ca omorul să fie comis. Şi atunci Ion, care descoperă, aşadar, că acela care voia să-l otrăvească era pedagogul, deci Kreusa, se plînge mai-marilor din Delfi, care hotărăsc lapidarea Kreusei.[24] Şi aici, scenă nouă (scena otrăvirii nu e arătată pe scenă, e doar relatată, ulterior, de un mesager, în fine, nu contează): Kreusa este urmărită de Ion şi de cei care vor să se răzbune pe ea. Aici începe ceea ce va constitui [...] seria ultimelor scene. Kreusa intră urmărită de Ion [...] – scena înfăţişează nu numai templul, ci chiar altarul

24. *Id.*, vs. 1222, p. 828 (de notat că, puţin mai sus, este vorba şi de a fi azvîrlită de pe o stîncă).

zeului – şi nu poate să facă decît un singur lucru ca să scape de mînia lui Ion: să se refugieze pe altarul zeului, să îmbrăţişeze altarul zeului, făcînd gestul ritualic prin care pînă şi criminalii le devin inaccesibili duşmanilor lor. Şi nimeni nu mai poate să o atingă. Această îmbrăţişare, de către Kreusa, a altarului zeului are, evident, o serie de semnificaţii suprapuse. Este gestul ritualic prin care i se salvează viaţa. Îmbrăţişînd, însă, altarul zeului, ea îmbrăţişează altarul celui care i-a fost iubit, reconstituind astfel, reluînd astfel, reînnodînd astfel vechea îmbrăţişare amoroasă care îl zămislise pe Ion. În jurul acestui altar, însă, Ion continuă să se învîrtă, înarmat cu o spadă, vrînd s-o ucidă pe Kreusa. Dar cum este un slujitor al zeului, care respectă riturile şi legile, ştie foarte bine că nu poate să o atingă atîta timp cît se află pe altar. Şi de data aceasta, încă o dată, situaţie blocată. Una nu poate să fie atinsă; celălalt nu vrea s-o atingă. Şi Ion, într-o anumită măsură, asediază altarul. Şi atunci, încă o intervenţie a zeului, dar, şi de data aceasta, observaţi cît de economicoasă, de parcimonioasă – minimală, infimă. În acel moment, cînd situaţia e total blocată, porţile templului se deschid şi o vedem făcîndu-şi aparţia pe Pitia, cea care ar fi trebuit să spună adevărul, cea a cărei funcţie este întotdeauna aceea de a spune adevărul. Şi ea apare aproape mută, neavînd în mîini decît un coş, coşul naşterii lui Ion, pe care ea îl aduce. Şi spune: Iată, priveşte, priviţi; şi nu mai spune nimic altceva. Şi atunci, Ion îi spune: De ce nu mi-ai arătat mai de mult coşul în care am fost adus la Delfi? – Pentru că zeul mi-a interzis, spune Pitia. Şi Kreusei, aplecîndu-se să vadă ce e cu coşul acela, nu-i este deloc greu să-l recunoască [pe cel] în care-l pusese pe Ion. Şi mai recunoaşte de asemenea, înăuntrul lui, cîteva obiecte ritualice, printre care: colierul în formă de şerpi care era pus la gîtul copiilor atenieni ca să-i apere, şi care trimitea la şerpii lui Erechtheus, adică la faimoasa dinastie din care ea însăşi, Kreusa, se născuse – atestare, aşadar, a acestei continuităţi –; ramura de măslin a Atenei; şi, în al treilea rînd, o ţesătură, o lucrare pe care ea începuse s-o facă cu propriile ei mîini, dar care rămăsese neterminată. Şi tocmai în faţa acestui obiect spune Kreusa: Face cît un oracol.[25] Or, aici, observaţi că descoperirea adevărului se va face fără ca Pitia să fi vorbit, să fi spus vreo vorbă. Pitia e mută, este vorba de un simplu obiect, de un obiect legat de naştere. Avem nişte semne divine: nişte semne aparţinînd tradiţiei erechtheene, semnul Atenei. Şi avem, apoi, un obiect propriu-zis uman. Apolo nu a lăsat strict nicio urmă. Şi dintre

25. De fapt, cel care rosteşte aceste cuvinte e Ion ("Da, iată ţesătura. Ai spus chiar adevărul, de parc-ai fi oracol", *id.,* vs. 1424, p. 836.)

toate aceste semne, dintre care două sînt de la zei, iar al treilea e doar lucrul de mînă al unei femei, tocmai despre acest obiect uman, despre acest lucru de mînă al unei femei spune Kreusa: parcă ar fi un oracol, valorează cît un oracol, face cît un oracol. În locul oracolului mut al zeului, tot la lucrarea oamenilor, la vocea oamenilor, la mîna oamenilor trebuie să facem apel pentru ca adevărul să iasă la lumină. Şi atunci, iată, în sfîrşit Ion are o mamă. O recunoaşte, şi cu asta, basta, totul s-a terminat.

În sfîrşit, nu chiar totul. Există, şi aici, o serie de sertare, iar dificultatea de a stabili întregul adevăr, în toată înlănţuirea lui neîntreruptă, este infinit mai anevoioasă decît s-ar crede. Există, încă, o serie întreagă de mici îndoieli care se ivesc, o serie întreagă de mici lacune care vor trebui să fie umplute. Pentru că Ion se trezeşte, prin urmare, că are acum o mamă. Primise, sau crezuse că primise un tată în persoana lui Xuthos. Totul ar trebui să se rezolve. Chiar crede, de altfel, că s-a totul s-a rezolvat, şi îi spune Kreusei: Foarte bine, eşti mama mea. Şi cum Xuthos e tatăl meu (vedeţi prima parte a piesei), s-a rezolvat, am şi mamă, şi tată, să-i dăm drumul. Numai că lucrurile nu stau deloc aşa, pentru că Ion nu este în niciun caz fiul lui Xuthos. Şi atunci Kreusa, care vrea să spună adevărul, pentru că trebuie ca adevărul să fie cunoscut în integralitatea lui, îi spune: Ascultă, nu, nu e deloc aşa. În realitate, nu eşti fiul lui, tu eşti fiul lui Apolo. Iar asta, spune ea, e mult mai bine, căci acest fapt îţi va întemeia mult mai solid drepturile tale în Atena decît [dacă te-ai fi născut] dintr-un străin precum Xuthos. Numai că Ion găseşte că e foarte suspect, şi spune: În sfîrşit, cînd îmi povesteşti că un zeu ţi-a făcut un copil, nu cumva, în realitate, te-a lăsat gravidă vreun sclav în vreun ungher al casei[26] – bănuială simetrică celei care planase asupra lui Xuthos –, şi ce anume îmi dovedeşte că sînt cu adevărat fiul lui Apolo? Discuţie, atunci, şi Ion se lasă aproape convins, nu fără [ca ea să-i spună], ceea ce constituie un element esenţial în piesă: "Ascultă, fiul meu, ce gînd mă ispiteşte. Loxias îţi vrea binele. Dacă s-ar şti că eşti odrasla zeului, nu vei putea să moşteneşti cîndva, nici numele, nici bunurile părinteşti. Aceasta n-ar fi cu putinţă, căci nunta mea am tăinuit-o şi într-ascuns am căutat să te ucid. El spre folosul tău te dă altui părinte"[27]. Iată, spune Kreusa, ce s-a întîmplat: Phoibos a considerat că e mai simplu să te facă să intri într-un cămin nobil trecînd prin Xuthos. Iar Ion răspunde: "Dar mie nu-mi ajung atare

26. *Id.*, vs. 1472, p. 841 (Ion este mult mai exact, evocînd doar faptul că ar putea fi bastard).

27. *Id.*, vss. 1539–1540, p. 841.

şubrede dovezi. Voi merge-n sanctuar ca să-l întreb pe Phoibos: al lui sînt sau al unui tată muritor?"[28] Prin urmare, mărturisirile mamei sale, ceea ce mama sa îi spune despre originea sa divină nu îi este de-ajuns. El nu poate să se mulţumească cu nişte atît de "şubrede dovezi", are nevoie de adevărul ultim care să îl asigure că s-a născut cu adevărat din Apolo şi Kreusa, nu din Kreusa şi Xuthos sau din Kreusa şi un sclav sau un oarecare. Are nevoie de adevăr, şi schiţează mişcarea de a pătrunde în templu pentru a-l consulta, în sfîrşit, pe zeul acela care n-a încetat să tacă de la începutul piesei.

Şi în momentul cînd el, fiul lui Apolo, el, preotul sau, oricum, slujitorul templului lui Apolo, el, care trebuie să fie înscăunat de zei ca stăpîn la Atena, în clipa cînd face această mişcare pentru a smulge, în sfîrşit, adevărul de la acest zeu despre care se spune la începutul piesei că trebuie să le spună adevărul tuturor grecilor, ei bine, se produce o peripeţie. *Mékhanê*[29] coboară pe scenă – şi vedem apărînd... pe cine? Pe Apolo? Nici gînd, o vedem apărînd pe Athena, pe {zeiţa Pallas-}Athena care vine să se aşeze, cu carul ei, pe templul lui Apolo, suprapunîndu-şi autoritatea peste cea a zeului care n-a vrut să vorbească. Şi ea, abia ea va ţine, în sfîrşit, discursul adevărului şi al dreptului, discursul şi despre adevărul naşterii lui, şi despre dreptul pe care Ion îl are, acum, de a exercita puterea în Atena. Şi atunci: mare discurs al zeiţei Athena, discurs, dacă vreţi, atheno-apolinic, sau, în tot cazul, discurs în care predicţia apolinică va fi efectuată, va fi rostită.[30] Spune Athena: Iată ce se va întîmpla. Te vei întoarce la Atena, vei fi rege la Atena, vei întemeia cele patru triburi, şi din aceste patru triburi se vor naşte toţi ionienii. Şi apoi vei avea fraţi vitregi de la Xuthos şi Kreusa, dintre care unul, Doros, le va da naştere ionienilor, iar celălalt, Achaios, le va da naştere aheenilor. Discurs profetic, însă discurs care, [în măsura în care e] ţinut de Athena, zeiţă în acelaşi timp a cetăţii şi a raţiunii, pune efectiv temelia dreptului în cetate. Discursul de adevăr al zeului, pe care zeul însuşi nu a putut să îl formuleze, zeiţa întemeietoare a cetăţii, zeiţa care gîndeşte, zeiţa care reflectează, zeiţa *logos*-ului, nu a oracolului este cea care va spune acest adevăr. Ea spune acest adevăr, şi cu acest adevăr, vălul care acoperea tot ce s-a întîmplat va fi ridicat. Şi dreptul va primi un temei, va fi întemeiat? Ei bine, nu, mai e ceva: în faţa problemei dublului tată, a celor doi taţi pe care Ion s-a

28. *Id.*, vss. 1546–1548, p. 842.

29. O *"mékhanê"* desemnează, în limba greacă, o maşinărie folosită în teatru, cel mai adesea pentru apariţia zeilor.

30. Euripide, *Ion,* vss. 1575-1588, ed. cit., p. 842–843.

trezit, acum, că îi are – tatăl adevărat şi divin Apolo şi tatăl aparent Xuthos –, ce vor face? Şi aici zeiţa dă sfatul: Să nu-i spunem nimic lui Xuthos; să creadă, prin urmare, în continuare că este tatăl acestui fiu. Te vei întoarce la Atena, Xuthos fiind convins că eşti fiul lui. Îţi va dărui puterea tiranică; tiranică de vreme ce, într-adevăr, Xuthos, străin fiind, ieşit din Zeus, sosind în cetate, nu poate să exercite asupra acestei cetăţi decît o anumită putere care este aceea a unui *turannos*. Vei intra cu el şi te vei sui pe tron, pe tronul tiranic, spune textul.[31]. Şi apoi, în acel moment, vei întemeia triburile ateniene, cu alte cuvinte democraţia, [sau mai curînd] organizarea politică a Atenei, va putea să se desfăşoare pornind de la originea ta erechtheană şi apolinică, dar sub acoperirea acestei naşteri din Xuthos, a cărei iluzia o vom lăsa să domnească o vreme. Aşa se derulează, dacă vreţi, întreaga piesă: de la tăcerea spunerii oraculare a adevărului din pricina greşelii comise de zeu; prin strigătul spunerii umane a adevărului (strigătul imprecaţiei şi strigătul mărturisirii, al confesiunii); [pînă] la enunţarea – acesta e al treilea timp, al treilea moment –, nu de către zeul oracular, ci de către zeul raţional, a unui discurs de adevăr care, pe de o parte, lasă ca asupra adevărului să domnească o parte de iluzie, dar care, tocmai cu preţul acestei iluzii, instaurează ordinea prin care discursul care comandă va putea să fie un discurs al adevărului şi al dreptăţii, o rostire slobodă, o *parrhesia*. Şi cu asta, ei bine, am terminat *Ion*.

31. "Purcede, Kreusa, cu fiul tău, în Kekropia şi pe regescul tron aşază-l *(thronius turannikous)*" (*id.*, vss. 1570–1571, p. 842).

Cursul din 2 februarie 1983

Prima oră

Rememorarea textului lui Polibiu. – Revenire la Ion*: veridicţiuni divine şi veridicţiuni umane. – Cele trei forme de* parrhesia*: politico-statutară; judiciară; morală. –* Parrhesia *politică: legătura ei cu democraţia; ancorarea ei într-o structură agonistică. – Reîntoarcere la textul lui Polibiu: raportul* isêgoria/parrhesia. – Politeia *şi* dunasteia*: politica înţeleasă ca experienţă. –* Parrhesia *la Euripide:* Fenicienele, Hipolit {Hippolytos}, Bacanţele {Bakchantele}, Oreste {Orestes}. – *Procesul lui Oreste.*

Voi începe prin a relua un anumit număr de lucruri pe care vi le-am spus dăţile trecute în legătură cu *Ion* şi cu noţiunea de *parrhesia,* pentru că mai mulţi dintre dumnevoastră mi-au pus întrebări şi mi-au atras atenţia că, pînă la urmă, ceea ce s-a degajat din toată această lectură a lui *Ion* nu este, poate, foarte clar în ceea ce priveşte structura şi semnificaţia termenului de *parrhesia*. De fapt, dacă am vorbit atît mult despre acest text al lui Euripide a fost pentru a răspunde unei întrebări pe care o pune un pasaj din Polibiu pe care vi l-am citat, cred, la începutul cursului, pasaj cunoscut, celebru, aproape statutar în ceea ce priveşte noţiunea de *parrhesia*. Este vorba de acel pasaj din Polibiu (cartea a II-a, capitolul 38, paragraful 6)[1] în care, vorbind despre natura şi despre forma guvernării aheenilor, acesta spunea că, dintre toţi grecii, aheenii se caracterizează prin faptul că în constituţia lor erau implicate *isêgoria* (adică, să zicem: egalitatea de cuvînt, de exprimare, dreptul egal de a se exprima), *parrhesia* şi, în general, *alêthinê dêmokratia*. Altfel spus, textul lui Polibiu, aşa cum vedeţi, utilizează două noţiuni în legătură cu sensul cărora va trebui să ne punem anumite întrebări, raportîndu-le la democraţie în general. Iar această definire, această caracterizare a guvernării aheenilor de către Polibiu este interesantă. În primul rînd pentru că, aşa cum vedeţi, democraţia în general nu este caracterizată, specificată de către acest autor decît prin

1. "Nu se poate găsi nicăieri un sistem de egalitate şi de libertate şi, în genere, de adevărată democraţie şi principii politice mai curate decît la aheeni" *(isêgorias kai parrhesias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heorui tis tês para tois Akaiois huparkhouês)* (Polybios, *Istorii,* cartea a II-a, capitolul 38, paragraful 6, studiu introductiv, trad. de Virgil C. Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 169–170). Cf. *supra,* prima menţionare a acestui pasaj în cursul din 12 ianuarie.

aceste două elemente, prin aceste două noțiuni (*isêgoria* și *parrhesia*); și, apoi, trebuie să încercăm să înțelegem, pe de o parte, care [este] raport[ul] dintre aceste două noțiuni și ansamblul funcționării democratice ca atare, și, pe de altă parte, care este diferența dintre *isêgoria* (egalitatea {dreptului} la cuvînt, dreptul egal de exprimare) și această *parrhesia* pe care încercăm să o studiem.

Știm bine că definiția, să zicem, morfologică a democrației din textele teoretice ale lui Platon, Aristotel etc. este relativ simplu de obținut, cel puțin prin opoziție față de monarhie, aristocrație sau oligarhie. E guvernarea *dêmos*-ului, adică a tuturor cetățenilor. În schimb, știți că dacă această definiție, să zicem morfologică, a democrației este relativ simplă, caracterizarea lucrurilor în care constă democrația – caracteristicile ei, elementele indispensabile pentru buna ei funcționare, calitățile ei –, toate acestea sînt mult mai fluctuante, mai ezitante în textele grecești. Și, în general, pentru a caracteriza elementele interne și funcționale ale democrației, sînt convocate o serie de noțiuni precum aceeea, de pildă, de *eleutheria* (libertate), care se referă la independența națională, la libertatea unei cetăți în raport cu dominația alteia; *eleutheria* se referă, de asemenea, la libertatea interioară, adică [la] faptul că puterea nu este deținută într-un mod despotic sau tiranic de un singur șef. Cetățenii sînt liberi. Aceasta e o caracteristică. Știți că democrația se mai caracterizează și prin existența unui *nomos,* adică prin faptul că regula jocului politic și a exercitării puterii se face în cadrul a ceva care e lege, care e tradiție, care e constituție, principiu fundamental etc. Democrația mai este, de asemenea, raportată la *isonomia,* sau mai curînd se face din *isonomia* o caracteristică a democrației. Și, mai ales, democrația ateniană se laudă, se declară capabilă să practice *isonomia,* adică, în mare, egalitatea tuturor în fața legii. Și, în sfîrșit, altă caracteristică invocată este tocmai această *isêgoria,* adică, în sensul etimologic al termenului, egalitatea de a lua cuvîntul, egalitatea de exprimare, adică posibilitatea, pentru orice individ, cu condiția, bineînțeles, să facă parte din *dêmos,* să facă parte din rîndul cetățeni, de a avea acces la cuvînt, cuvîntul trebuind să fie înțeles în mai multe sensuri: poate fi la fel de bine exprimare judiciară atunci cînd, fie pentru a ataca, fie pentru a te apăra, poți să te exprimi în fața tribunalelor; este și dreptul de a-ți exprima opinia fie pentru o decizie, fie pentru alegerea prin vot a șefilor; *isêgoria* este, în sfîrșit, dreptul de a lua cuvîntul, de a-ți exprima opinia în cursul unei discuții, al unei dezbateri.

Dacă asta este *isêgoria,* ce este atunci *parrhesia?* Ce semnificație are această noțiune care se referă la luarea de cuvînt? Și cum e posibil ca

Polibiu, vrînd să caracterizeze cît mai succint cu putinţă ce este democraţia în general, ce este adevărata democraţie, nu îi atribuie acesteia decît două caracteristici, care amîndouă ating, bineînţeles, problema limbajului *(isêgoria şi parrhesia),* şi cum se face că el foloseşte tocmai aceste două noţiuni atît de apropiate şi care par atît de greu de deosebit? Ce diferenţă este între dreptul constituţional al fiecăruia de a se exprima şi, apoi, această *parrhesia* care vine să se adauge acestui drept constituţional şi care constituie, după Polibiu, cel de-al doilea mare element prin care poate fi caracterizată democraţia? În ce raport se află aceste două noţiuni cu democraţia şi cum trebuie ele distinse în ceea ce priveşte utilizarea politică a cuvîntului? Cam asta, în mare, aş vrea să elucidez astăzi. Va fi, probabil, un pic lent şi repetitiv, dar cred că lucrurile sînt suficient de importante pentru a fi nevoiţi să ne oprim o clipă asupra lor.

Cred, tocmai, că acest text al lui *Ion,* oricît de literar şi de dramatic va fi fiind, poate să ne furnizeze, în ceea ce priveşte conţinutul teoretic al noţiunii de *parrhesia,* o serie de elemente. Într-un anumit sens, piesa *Ion* spune mai mult, în derularea ei dramatică, decît scurta şi enigmatica formulă a lui Polibiu. Şi atunci voi face, dacă vreţi, două lucruri în acelaşi timp: pe de o parte, voi resistematiza un pic drumul pe care l-am parcurs citind piesa *Ion;* şi, în acelaşi timp, voi pune o serie de pietre pentru a fixa puţin cîmpul acestei noţiuni, pentru a-l baliza. În [această piesă], aşadar, pe care o putem considera o tragedie a spunerii adevărului, am putut să izolăm un nucleu central sau, să zicem, un fir călăuzitor. Firul călăuzitor este foarte simplu, revin rapid asupra lui. Ion, acest tînăr descendent necunoscut şi nerecunoscut al vechii dinastii erechtheene a Aticii, a Atenei, urmaş al lui Erechtheus născut în grotele de pe povîrnişurile Acropolei, descendent al acelei rase a Erechtheizilor în care se amestecă deja zeii, pămîntul şi oamenii, Ion, autohton necunoscut şi exilat, nu va putea şi nici nu vrea, de altfel, să se întoarcă la Atena pentru a exercita puterea asociată rasei sale decît cu condiţia să deţină un anumit drept. Acest drept şi această putere ţin de un anumit statut care depinde, el însuşi, de originea sa. Iar acest drept, această putere şi acest statut comportă, conduc sau ajung la un anumit element, absolut important şi explicit desemnat, care e *parrhesia:* libertatea de a lua cuvîntul şi, în folosirea cuvîntului, libertatea de a exercita vorbirea liberă, deschisă, fără oprelişti. Acesta e firul călăuzitor al piesei.

Or, am încercat să vă arăt că – resortul dramatic al piesei [fiind]: în ce fel va putea Ion, autohton exilat, să se reîntoarcă şi să obţină în propria sa ţară dreptul de a vorbi, de a se exprima deschis, liber, fără

oprelişti – această *parrhesia* nu va fi obţinută pentru că eroul va fi săvîrşit o mare faptă, va fi trecut printr-o încercare probatorie sau va fi repurtat o victorie. Nu va fi vorba nici măcar de o judecată care, potolind certurile şi împărţind drepturile, îl va înscăuna pînă la urmă pe Ion. Nu ceva de acest ordin îi va permite eroului să-şi obţină *parrhesia*. Ci, aşa cum vă aduceţi aminte, o serie de manifestări ale adevărului, o serie de operaţiuni şi de proceduri prin care adevărul ajunge să fie spus. Şi, în general, aceste proceduri se caracterizează prin următorul lucru: a trebuit ca strigătul oamenilor să fie cel care îi smulge zeului tăcut discursul care va întemeia, tocmai, puterea de a vorbi, de a te exprima.

În jurul acestui nucleu general al piesei, ei bine, desfăşurarea dramatică se va organiza, aşadar, ca o succesiune a acestor diferite ritualuri de adevăr, de veridicţiune, care sînt necesare, pînă la urmă, pentru ca Ion să-şi regăsească patria şi să-şi găsească dreptul de a vorbi, de a se exprima. În realitate, aşa cum vă amintiţi, în aceste diferite elemente de veridicţiune nu este vorba de o descoperire a adevărului prin cercetare şi anchetă, ca în *Oedip rege*. Ci de nişte acte de vorbire dificile, anevoioase, costisitoare, smulse cu greu în pofida ruşinii, prin vivacitatea pasiunilor şi în nişte condiţii de aşa natură încît această spunere a adevărului este însoţită întotdeauna de dublul ei de umbre: minciuni, orbiri, iluzii ale personajelor. Şi, într-un mod cu totul schematic, putem recunoaşte patru mari episoade sau patru mari forme, să spunem, ale acestor veridicţiuni care îl vor transfera, puţin cîte puţin, pe Ion din exilul său anonim de la Delfi în patria sa vorbitoare, într-o anumită măsură, Atena. Aceste patru elemente de veridicţiune sînt următoarele.

În primul rînd, veridicţiunea zeului, a zeului delfic, a zeului oracular. Veridicţiune despre care vă aduceţi aminte că e barată, împiedicată de greşeala comisă de Apolo, de nedreptatea pe care acesta a comis-o şi chiar de ruşinea pe care el ar simţi-o dacă ar trebui s-o mărturisească. Oracolului nu poate să-i fie ruşine. Sau, mai degrabă, ca urmare a faptului că zeului oracolului îi este ruşine, oracolul nu va vorbi, oracolul va tăcea, cu excepţia, mai întîi, a unui răspuns pieziş, ocolit dat lui Xuthos şi, apoi, a presărării pe drumul lui Ion şi al Kreusei, pe drumul pasiunilor şi al pătimirilor omeneşti şi al ciocnirilor dintre ele, a unui anumit număr de semne care vor permite ca adevărul să iasă la lumină. Veridicţiune, prin urmare, barată şi împiedicată a zeilor. În al doilea rînd, avem prima veridicţiune a Kreusei, sub forma imprecaţiei violente, adresate, îndreptate spre zeu. Este imprecaţia celui slab care are dreptatea de partea sa şi care îi reproşează celui puternic nedreptatea pe care acesta a comis-o. Iar această primă veridicţiune este făcută din disperare, disperarea Kreusei care o împiedică să-l recunoască

în Ion pe fiul ei. Cea de-a doua veridicțiune a Kreusei, nu veridicțiunea imprecatoare, ci veridicțiunea mărturisitoare. Este mărturisirea făcută confidentului, într-un raport care este un raport de încredere, un raport, însă, el însuşi prelucrat, elaborat, ocolit, falsificat de faptul că, în realitate, confidentul o conduce treptat pe Kreusa de la disperare la mînie şi de la mînie la voința de a-l ucide pe Ion, în care nu-şi recunoaşte propriul fiu. Şi tocmai din acest monstruos proiect de a-şi ucide propriul fiu va apărea, puțin cîte puțin, adevărul. În sfîrşit, cea de-a patra veridicțiune este veridicțiunea finală, triumfătoare, care operează o consacrare. E veridicțiunea zeilor, veridicțiunea atheno-apolinică prin care, aşa cum ştiți, puterea de a prezice e transferată, de la Apolo, Athenei, şi prin care viitorul Atenei este rostit prin gura Athenei, fiind explicat ca un soi de mare proces prin care se ajunge de la puterea tiranică, primită de Ion de la tatăl său, pînă la organizarea Atenei în patru triburi şi, într-un final, pînă la un fel de privilegiu al înrudirii pe care ea va putea să-l exercite, asupra ionienilor mai întîi, apoi chiar asupra aheenilor şi asupra dorienilor, toate acestea, bineînțeles, pe fondul iluziei care va continua să-i facă pe Xuthos şi pe ceilalți să creadă că Ion este cu adevărat fiul, nu al lui Apolo, ci al lui Xuthos însuşi.

Or (şi poate că tocmai aici ceea ce vă spusesem data trecută nu era foarte clar), niciuna dintre aceste patru veridicțiuni – nici cea a zeilor, a lui Apolo, bineînțeles, sau a Athenei, nici cele două veridicțiuni umane ale Kreusei, imprecația şi mărturisirea –, niciuna nu e numită şi desemnată în text ca *parrhesia*. Nu e numită, încă o dată, *parrhesia* decît acea veridicțiune căreia Ion îi consacră întreaga sa căutare sau care constituie, în orice caz, pentru el, principala condiție a întoarcerii sale la Atena. Doar asta, doar acest drept politic de a-ți exercita vorbirea liberă în propria cetate e numit *parrhesia*. Pur şi simplu, ceea ce voisem să vă spun data trecută este că cele două veridicțiuni ale Kreusei (veridicțiunea-imprecație şi veridicțiunea-mărturisire), pe care Euripide nu le numeşte *parrhesia,* vor căpătă acest nume, vor fi desemnate prin acest termen ulterior. Imprecația celui slab reclamîndu-şi dreptatea împotriva celui puternic care-l oprimă se va numi, ulterior, *parrhesia,* cum tot *parrhesia* va fi numită şi acea deschidere încrezătoare a inimii care ne face să ne mărturisim greşelile celui capabil să ne îndrume. În acest text, însă, cuvîntul *parrhesia* e rezervat doar acelui drept care, pînă la urmă, va fi obținut de către Ion.

Prin urmare, ca să rezumăm, am putea spune, dacă vreți, aşa. Pe de o parte, niciun zeu nu e titular al actului de *parrhesia*. Nici oracolul atît de reticent al lui Apolo, nici rostirea proclamatoare a zeiței Athena, din finalul piesei, nu sînt de ordinul a ceea ce numim *parrhesia,* şi

niciodată, în literatura greacă, zeii nu vor fi înzestrați cu *parrhesia*. *Parrhesia* este o practică omenească, un drept uman, un risc al oamenilor. În al doilea rînd, textul lui *Ion* ne pune în prezența a trei practici de spunere a adevărului. Una pe care Euripide însuși, în acest text, o numește *parrhesia*. Pe aceasta am putea s-o numim, să zicem, *parrhesia* politică sau politico-statutară: este acel faimos privilegiu statutar, legat de naștere, de origine, care constă într-un anumit mod de a exercita puterea prin cuvînt, prin vorbire, și în primul rînd prin spunerea adevărului. Aceasta e *parrhesia* politică. În al doilea rînd, observăm o a doua practică, care este legată de o situație de nedreptate și care, departe de a fi dreptul pe care-l exercită cel puternic asupra concetățenilor săi pentru a-i călăuzi, este, din contră, strigătul celui lipsit de putere împotriva celui care abuzează de propria forță. Aceasta, care nu e [desemnată ca] *parrhesia* în text, dar care va fi mai tîrziu, este ceea ce am putea numi *parrhesia* judiciară. Și mai observăm, în fine, în text și o a treia practică, un al treilea mod de a spune adevărul care nici el nu e [desemnat ca] *parrhesia* în text, dar va fi mai apoi. Este ceea ce am putea numi *parrhesia* morală: aceea care constă în a mărturisi greșeala care apasă asupra conștiinței, mărturisindu-i-o aceluia care poate să ne călăuzească, să ne îndrume și să ne ajute să ieșim din disperarea noastră sau din sentimentul pe care-l avem cu privire la propria noastră greșeală. Aceasta e *parrhesia* morală. Cred, prin urmare, că în acest mare ritual al discursurilor de adevăr, al spunerii adevărului care organizează întreaga piesă, vedem apărînd, pe de o parte, această noțiune numită explicit *parrhesia* politică, și, pe de altă parte, cele două scheme, cele două schițări, dacă vreți, ale unor practici de adevăr care vor fi primi, ulterior, denumirea de *parrhesia: parrhesia* judiciară și *parrhesia* morală. Cam asta ar fi, pentru a descurca, pentru a lămuri cît de cît, într-un mod fără îndoială mult prea schematic, ce se spune în această piesă cu privire la *parrhesia*. Aș vrea, însă, să revin asupra acestei *parrhesia* politice, pentru că ea se află, totuși, în centrul piesei – celelalte două (cea judiciară și cea morală) neapărînd decît cu titlu de instrument și nefiind nici măcăr desemnate ca *parrhesia*. Să ne întoarcem, prin urmare, la ceea ce constituie miza, centrul însuși al piesei, la această *parrhesia* politică de care Ion are nevoie pentru a putea să se reîntoarcă la Atena. Despre ce este vorba?

În primul rînd, cred că trebuie să nu uităm nicio clipă că această *parrhesia* de care Ion are atîta nevoie, care este atît de necesară întoarcerii lui Ion, este, înainte de toate, profund legată de democrație. Și se poate spune că există un fel de circularitate între democrație și *parrhesia,* pentru că, dacă Ion vrea să întoarcă la Atena, sau, mai curînd,

dacă destinul lui Ion face ca el să fie nevoit să se întoarcă la Atena, e pentru a face ce? Ei bine, pentru a opera transformarea de care îi va rămîne legat numele, adică organizarea Atenei pe cele patru triburi, potrivit acelei forme constituționale care le va conferi diferiților locuitori ai Atenei dreptul de a-și spune opinia în legătură cu problemele care privesc cetatea și de a-și alege conducătorii. Pentru ca Ion să poată să se întoarcă la Atena și să pună, acolo, bazele democrației, are nevoie de *parrhesia*. Așadar *parrhesia* va fi, în persoana lui Ion, însăși temelia democrației, în orice caz punctul ei de origine, punctul ei de ancorare. Ca să existe democrație, trebuie să existe *parrhesia*. Invers însă, știți foarte bine – iar pasajul din Polibiu pe care vi l-am citat adineauri o arată și el –, *parrhesia* este una dintre trăsăturile caracteristice ale democrației. Este una dintre dimensiunile interne ale democrației. Ceea ce înseamnă că trebuie să existe democrație ca să existe *parrhesia*. Ca să existe democrație, trebuie să existe *parrhesia;* ca să existe *parrhesia,* trebuie să existe democrație. Există, aici, o circularitate esențială, și tocmai în cadrul acestei circularități aș vrea să mă situez acum, încercînd să lămuresc un pic raporturile dintre *parrhesia* și democrație, să zicem, pur și simplu: problema spunerii adevărului în democrație.

Cîmpul noțional – tot în piesa *Ion,* pe care o voi părăsi curînd, nu vă temeți – căruia îi este asociată această noțiune trebuie reamintit puțin. Vă aduceți aminte că atunci cînd Ion și-a ținut marea lui tiradă, aceasta se încheia tocmai cu această afirmație: Orice-ar fi, vreau să mă întoc la Atena, dar nu fără a ști cine e mama mea. Am nevoie să știu cine e mama mea, pentru că, dacă nu știu cine e mama mea, la Atena nu voi avea *parrhesia*. În această mare tiradă pe care am explicat-o acum două săptămîni, această necesitate, această nevoie exprimată de către Ion de a avea *parrhesia* era legată de un anumit număr de lucruri. În primul rînd: voința lui Ion de a se afla în primul rînd printre cetățeni. El folosește expresia *"prôton zugon",* care înseamnă "primul rînd"[2]. Iar prin "primul rînd", încă o dată, trebuie să înțelegem, foarte exact, nu a fi primul înaintea tuturor, ci, mai curînd: a te afla în micul grup de oameni care constituie prima linie a cetățenilor. Imaginea liniei soldaților, în fruntea frontului, este, cred, important s-o reținem. Este vorba de un ansamblu de indivizi care se vor afla în primul rînd, în prima linie. Dacă {Ion} vrea să aibă *parrhesia* e pentru a putea să se afle în acest "prim rînd".

În al doilea rînd, voința de a avea *parrhesia* era legată, în acea tiradă, de o foarte interesantă clasificare a cetățenilor, care nu se făcea

2. Euripide, *Ion,* vs. 595, in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 806.

însă, ca în altă piesă a lui Euripide[3], în funcție de avere, ci în funcție de problema așa-numitei *dunamis* (forța, puterea, puterea exercitată, exercitarea puterii). Și el distingea trei categorii de cetățeni: *adunatoi* (cei lipsiți de putere, cei care nu exercită puterea și care sînt, în mare, oamenii din popor); apoi, cei care sînt suficient de avuți și de origine suficient de bună ca să se ocupe de treburile cetății, dar care de fapt nu se ocupă; și, în sfîrșit, cei care se ocupă în mod efectiv de oraș.[4] Primii, așadar, sînt cei lipsiți de putere. Cei din a doua categorie sînt așa-numiții *sophoi* (înțelepții). Și, în sfîrșit, ultimii sînt cei puternici, cei care se ocupă de treburile orașului. E clar că *parrhesia* privește această din urmă categorie de vreme ce, pe de o parte, cei care sînt incapabili, neînstare, fără putere nu au a lua cuvîntul, iar în ceea ce-i privește pe cei care nu se ocupă de treburile cetății, textul spune foarte clar că tac. Iar dacă tac, ei bine, înseamnă că nu folosesc *parrhesia*. *Parrhesia* îi privește, așadar, pe cei care se ocupă de oraș.

În sfîrșit, în al treilea rînd, în același pasaj, este cît se poate de evident că această utilizare a *parrhesia* implica o serie de probleme sau, mai curînd, îl expunea pe cel care recurgea la *parrhesia* unui anumit număr de riscuri și de pericole. Era vorba, mai întîi, de ura oamenilor din popor, de ura celor numiți *adunatoi* (lipsiți de putere). Era vorba, apoi, de batjocura celor numiți *sophoi* (oamenii înțelepți). Și, în sfîrșit, de rivalitatea și de invidia celor care se ocupă de cetate. Astfel încît se poate spune că *parrhesia* caracterizează o anumită poziție a anumitor indivizi în cetate, poziție despre care vedeți foarte clar că nu e definită pur și simplu de cetățenie sau de statut. E caracterizată mult mai mult, aș spune, de o dinamică, de o *dunamis,* de o anumită superioritate care este, totodată, o ambiție și un efort de a te afla într-o poziție din care să-i poți conduce pe ceilalți. Această superioritate nu se confundă absolut deloc cu cea a unui tiran, tiran care exercită puterea, într-o oarecare măsură, fără rivali, chiar dacă are dușmani. Superioritatea legată de *parrhesia* este o superioritate pe care o împarți cu alții sub forma concurenței, a rivalității, a conflictului, a confruntării și a înfruntării. E o structură agonistică. *Parrhesia,* după părerea mea, e legată, mult mai mult decît de un statut, chiar dacă implică un sta-

3. Euripide, *Rugătoarele,* vss. 238–245, în *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 744 {"Cetatea este-alcătuită din trei părți. Bogații, nefolositori, se zbat mereu să dobîndească tot mai multe bunuri. Pe urmă neavuții, cei lipsiți de toate, primejdioși, plini de invidie adesea; lăsîndu-se îmbrobodiți de limba demagogilor nemernici, lovesc în cei avuți fără cruțare. A treia parte, cei de mijloc, mîntuie cetățile, și ocrotesc în stat așezămintele și rînduiala"}.

4. Euripide, *Ion,* vss. 597–602, ed. cit., p. 806.

tut, de o dinamică şi de o luptă, de un conflict. Structură dinamică şi structură agonistică, aşadar, a actului de *parrhesia*.

Or, aşa cum puteţi vedea, în acest cîmp agonistic, în acest proces dinamic prin care un individ se va deplasa, într-o oarecare măsură, în interiorul cetăţii pentru a ocupa, în cadrul ei, primul rînd, în această înfruntare neîncetată cu egalii săi, în acest proces prin care se afirmă întîietatea celor dintîi cetăţeni în interiorul unui cîmp agonistic, *parrhesia* este în mod explicit, în acelaşi pasaj, asociată unui tip de activitate care e desemnat ca fiind: *polei logô khrestai*.[5] *Polei khrestai* înseamna: a te ocupa de cetate, a lua treburile cetăţii în mîini. *Logô khrestai* înseamnă: a te folosi de discurs, dar de cel raţional, de discursul de adevăr. Cred, prin urmare, că putem rezuma toate aceste lucruri spunînd că *parrhesia* este ceva ce va caracteriza nu atît un statut, o poziţie statică, o caracteristică clasificatorie a anumitor cetăţeni din cetate, cît o dinamică, o mişcare care, dincolo de apartenenţa pur şi simplu la corpul cetăţenilor, îl pune pe individ într-o situaţie de superioritate, poziţie de superioritate din care el va putea să se ocupe de cetate sub forma şi prin exercitarea discursului adevărat. A vorbi adevărat pentru a conduce cetatea, dintr-o poziţie de superioritate în care te afli în permanentă înfruntare cu ceilalţi, asta e, cred, ceea ce se află asociat jocului parrhesiei.

Ei bine, acum, să ne întoarcem, dacă vreţi, la textul lui Polibiu, la acel pasaj în care acesta caracteriza democraţia prin *isêgoria* şi *parrîêsia*. Mi se pare că ceea ce v-am reamintit, prea lung, în legătură cu *Ion* şi cu ceea ce spune, explicit, această piesă în legătură cu *parrîêsia* ne permite să explicăm foarte ciudata alăturare dintre *isêgoria* şi *parrhesia* cu titlu de caracteristici fundamentale, pentru Polibiu, ale adevăratei democraţii. Ce este *isêgoria? Isêgoria* este dreptul de a vorbi, dreptul statutar de a te exprima. E faptul că, în funcţie de constituţia *(politeia)* oraşului, fiecare are dreptul să-şi exprime părerea, încă o dată, fie pentru a se apăra în faţa tribunalelor, fie prin vot, fie chiar, eventual, luînd cuvîntul. Acest drept la cuvînt este constitutiv pentru cetăţenie, sau este unul dintre elementele constituţiei cetăţii. În ceea ce priveşte *parrhesia,* aceasta este legată, într-adevăr, şi de *politeia* (constituţia cetăţii), şi de *isêgoria*. Este cît se poate de evident că nu poate să existe *parrhesia* fără acel drept al cetăţenilor de a lua cuvîntul, de a-şi exprima opinia printr-un vot, de a proba în justiţie etc. Ca să existe *parrhesia* este, prin urmare, nevoie de această *politeia* care să le acorde tuturor dreptul egal de a se exprima *(isêgoria)*. Dar *parrhesia* e ceva diferit. Nu e doar dreptul constituţional de a lua cuvîntul. Este

5. *Id.,* vss. 602–603, p. 806.

un element care, în interiorul acestui necesar cadru al politeiei democratice care le acordă tuturor dreptul de a se exprima, le permite indivizilor să dobîndească un anumit ascendent unii asupra altora. Este ceea ce le permite anumitor indivizi să fie printre primii, să se afle în primul rînd şi, adresîndu-li-se celorlalţi, să le spună ce gîndeşte, ce consideră că este adevărat, ce consideră cu adevărat că este adevărat – asta înseamnă *khrêstai logô* – şi, în felul acesta, enunţînd adevărul, să convingă poporul prin sfaturi bune şi, astfel, să conducă cetatea şi să se ocupe de ea. *Isêgoria* defineşte doar cadrul constituţional şi instituţional în interiorul căruia *parrhesia* va fi exercitată ca liberă şi, prin urmare, curajoasă activitate a unora care ies în faţă, iau cuvîntul, încearcă să convingă, îi conduc pe ceilalţi, cu toate riscurile pe care le presupune aceasta.

Ei bine, dacă am insistat atît asupra acestui joc al parrhesiei şi dacă am citit puţin cam lent şi cam repetitiv acest text al lui *Ion* este, cred, pentru că în el se observă destul de clar felul în care se separă, se disting şi se leagă între ele două ansambluri de probleme. [În primul rînd,] ansamblul problemelor pe care le-am putea numi probleme ale politeiei: probleme ale constituţiei, ale cadrului care defineşte statutul cetăţenilor, drepturile lor, modul în care iau deciziile, modul în care îşi aleg şefii etc. Şi, în al doilea rînd, ansamblul problemelor pe care le-am putea numi probleme ale aşa-numitei *dunasteia,* pentru a le distinge de cele ce ţin de *politeia*. Cuvîntul grecesc *dunasteia* desemnează putinţa, puterea, exercitarea puterii – mai tîrziu va căpăta sensul de oligarhie, veţi vedea foarte simplu de ce. Să-l luăm însă, dacă vreţi, în înţelesul său cel mai general: acela, pe scurt, de exercitare a puterii sau de joc prin care puterea este exercitată efectiv într-o democraţie. Problemele care ţin de *politeia* sînt problemele constituţiei. Aş spune că problemele care ţin de *dunasteia* sînt problemele jocului politic, adică: ale formării, ale exercitării, ale limitării, ale garanţiei, de asemenea, care e acordată ascendentului pe care unii cetăţeni îl exercită asupra altora.[6] *Dunasteia* este şi ansamblul procedurilor şi al tehnicilor prin care se exercită această putere (în principal, în democraţia greacă, în democraţia ateniană: discursul, discursul adevărat, discursul adevărat care convinge). În sfîrşit, problema aşa-numitei *dunasteia* este proble-

6. Ne putem reaminti aici de proiectul, avansat de Foucault în septembrie 1972, de realizare a unei "dinastici a cunoaşterii" (studierea "raportului care există între marile tipuri de discurs ce pot fi observate într-o cultură şi condiţiile istorice, condiţiile economice, condiţiile politice ale apariţiei şi formării lor", "De l'archéologie à la dynastique", in *Dits et Écrits,* II, nr. 119, p. 406).

ma a ceea ce este în el însuşi, în propriul său personaj, în calităţile sale, în raportul său cu el însuşi şi cu ceilalţi, în ceea ce este el din punct de vedere moral, în *êthos*-ul său, omul politic. *Dunasteia* este problema jocului politic, a regulilor sale, a instrumentelor sale, ale însuşi individului care o exercită. Este problema politicii – era să spun: ca experienţă, adică a politicii înţelese ca o anumită practică care trebuie să asculte de anumite reguli, indexate, într-un anumit fel, în funcţie de adevăr, şi care implică, din partea celui care joacă acest joc, o anumită formă de raport cu el însuşi şi cu ceilalţi.

După părerea mea, ceea ce vedem apărînd în jurul noţiunii de *parrhesia* sau, dacă vreţi, ceea ce ajunge să fie asociat noţiunii de *parrhesia* este un întreg cîmp de probleme politice distincte de problemele constituţiei, ale legii, să zicem ale organizării înseşi a cetăţii. Aceste probleme ale constituţiei cetăţii, aceste probleme a ceea ce se numeşte *politeia* există. Au propria lor formă, implică un anumit tip de analiză şi au dat naştere, se află la originea unei întregi forme de reflecţie politică cu privire la ce este legea, la ce este organizarea unei societăţi, la ce trebuie să fie statul. În al doilea rînd, problemele ce caracterizează *dunasteia,* problemele puterii şi ale putinţei, sînt în înţeles strict problemele politicii, şi nimic nu mi se pare mai periculos decît faimoasa alunecare de la politică spre politic, la masculin, "politic-ul", care a servit, în multe analize contemporane[7], la a masca problema şi ansamblul problemelor specifice care sînt cele ale politicii, ale *dunasteia,* ale exercitării jocului politic şi a jocului politic ca un cîmp de experienţă cu regulile şi normativitatea lui, ca experienţă în măsura în care acest joc politic e pus în legătură cu spunerea adevărului, cu discursul de adevăr, şi în măsura în care el implică, din partea celor care îl joacă, un anumit raport cu [sine] însuşi şi cu ceilalţi. Asta înseamnă politica, şi mi se pare că problema politicii (a raţionalităţii ei, a raportului ei cu adevărul, a personajului care o joacă) o vedem apărînd tocmai în jurul acestei chestiuni privitoare la *parrhesia*. Sau să zicem că *parrhesia* este foarte exact o noţiune care serveşte drept articulaţie între ceea ce e *politeia* şi ceea ce e *dunasteia,* între ceea ce ţine de problema legii şi a constituţiei şi ceea ce ţine de problema jocului politic. *Parrhesia* e ceva al cărui loc este definit şi garantat de *politeia*. Dar *parrhesia,* spunerea adevărului de către omul politic, este ceea ce va asigura jocul convenabil al politicii. Tocmai din calitatea ei de punct de

7. Această distincţie este elaborată în special de Claude Lefort, de exemplu în "Permanence du théologico-politique?" (1981) şi "La Question de la démocratie" (1983). Aceste texte vor fi reluate în volumul *Essais sur le politique* (Paris, Le Seuil, 1986).

articulare derivă, după părerea mea, importanța noțiunii de *parrhesia*. În tot cazul, aici mi se pare că aflăm rădăcinile unei problematici care este aceea a relațiilor de putere imanente unei societăți și care, diferită de sistemul juridico-instituțional al acelei societăți, face ca ea să fie efectiv guvernată. Problemele guvernamentalității le vedem apărînd, le vedem formulate – pentru prima dată în specificitatea lor, în relația lor complexă, dar și în independența lor față de *politeia* – tocmai în jurul noțiunii de *parrhesia* și al exercitării puterii prin discursul adevărat.

Acestea fiind spuse, aș vrea acum să mă deplasez față de textul piesei *Ion* și să trec la analiza unui anumit număr de alte texte care ne vor permite să facem un pas în plus în ceea ce am putea, dacă vreți, să numim "genealogia politicii ca joc și ca experiență". Aș vrea, mai întîi, să apropii textul piesei *Ion* de o serie de alte texte ale lui Euripide, peste care, însă, voi trece mult mai repede, și în care de asemenea este vorba de *parrhesia* și în care însăși utilizarea cuvîntului *parrhesia* permite în același timp confirmarea unui anumit număr de lucruri pe care vi le-am spus în legătură cu *Ion,* dar și formularea unor teme și a unor probleme diferite. Există, în textele lui Euripide care ni s-au păstrat, alte patru utilizări ale cuvîntului *parrhesia,* alte patru texte în care cuvîntul *parrhesia* e folosit.

În primul rînd, într-o piesă intitulată *Fenicienele,* în care Euripide prezintă celebra dinastie oedipiană (a lui Eteocle și Polinice) și în care, conform datelor sau intrigii pe care și-o stabilește, Polinice reprezintă, în mare, democrația, poziția democratului, Eteocle, în schimb, pe cea a tiranului. Și, tot conform intrigii pe care și-o stabilește, Iocasta încă trăiește. După descoperirea dramei oedipiene, ea se află acolo, este încă în viață. Și ea se află acolo între cei doi fii ai ei, cel al democrației și cel al tiraniei. Intriga vrea ca Polinice, care e exilat, care a fost izgonit din Teba – în timp ce Eteocle a rămas și exercită acolo puterea –, s-o întîlnească pe Iocasta. Iocasta îl întîlnește pe fiul ei Polinice și îl întreabă ce înseamnă a fi exilat. "A fi lipsit de patrie", întreabă Iocasta, "este într-adevăr un rău atît de mare?" Iar Polinice răspunde: "Dintre toate cel mai mare și de fapt mai mare chiar decît o spun cuvintele". Iocasta: "În ce fel? Care-i lucrul cel mai neplăcut pentru fugar?" Polinice: "Cel mai supărător este că": *oukh ekhei parrhesian* (nu are *parrhesia:* "n-are dreptul să vorbească liber", spune traducerea {românească}. Iocasta: "Acesta e destin de sclav: de-a nu rosti ceea ce cugeți *(mê legein ha tis phronei)*". Polinice: "El trebuie să-ndure neghiobiile celor puternici" (atunci cînd e în exil și nu are *parrhesia*, așadar). Iocasta adaugă: "Și asta-i dureros, să-mpărtășești smintea la cu smintiții", în tot cazul să nu poți fi înțelept pentru că te afli sub puterea celor care nu sînt înțelepți *(tois mê sophois)*[8]. Încă o dată, n-ar

vrea să insist prea mult asupra acestui pasaj, aş vrea doar să indic următorul lucru: observaţi că avem aici – ceea ce era deja perfect clar încă din *Ion* – desemnarea unei legături necesare între *parrhesia* şi statutul unui individ. Atunci cînd un individ e izgonit din oraşul său, cînd nu mai este acasă la el, cînd prin urmare e exilat, acolo unde e exilat el nu poate, firește, să aibă drepturile unui cetăţean acasă la el, nu are *parrhesia*. În plus, lucru care de asemenea apărea în *Ion,* atunci cînd nu ai *parrhesia* eşti asemenea unui sclav *(doulos)*[9]. Există, însă, ceva nou în comparaţie cu *Ion,* şi anume: în clipa cînd nu mai ai *parrhesia* eşti, spune textul, obligat să suporţi prostia stăpînilor. Şi nu e nimic mai greu decît să fii nebun cu nebunii, să fii prost cu proştii. Această menţionare a faptului că, fără *parrhesia,* eşti, într-o anumită măsură, supus nebuniei stăpînilor, ce anume vrea să spună şi ce anume arată? E bine, arată că *parrhesia* are tocmai funcţia de a putea să limiteze puterea stăpînilor. Cînd există *parrhesia* şi stăpînul – stăpînul care e nebun şi care vrea să-şi impună propria nebunie – e de faţă, ce face parrhesiastul, ce anume face acela care practică *parrhesia*? Ei bine, tocmai, se ridică, ia cuvîntul şi spune adevărul. Iar împotriva prostiei, împotriva nebuniei, împotriva orbirii stăpînului, el va rosti adevărul şi, prin urmare, va limita, va îngrădi, în felul acesta, nebunia stăpînului. În clipa cînd nu mai există *parrhesia*, oamenii, cetăţenii, toată lumea e sortită acestei nebunii a stăpînului. Şi nimic nu este, atunci, mai dureros decît să fii obligat să fii nebun cu nebunii. *Parrhesia* va fi, prin urmare, limitarea nebuniei stăpînului prin spunerea adevărului de către cel care trebuie să se supună, dar care, în faţa nebuniei stăpînului, este îndreptăţit, are legitimitatea de a-i opune acestuia adevărul.

Cel de-al doilea text în care găsim termenul *parrhesia* e un pasaj din tragedia *Hipolit*. Este la sfîrşitul mărturisirii făcute de Fedra, la începutul piesei. Fedra îşi mărturiseşte greşeala sau, mai degrabă, iubirea pe care o are pentru Hipolit. Îi face, ştiţi, această mărturisire doicii, cea care va deveni Enona în tragedia raciniană. Şi vine un moment în care, după ce a mărturisit, ea îşi pecetluieşte, într-un anumit sens, conştiinţa propriei greşeli, şi aruncă blestemul asupra tuturor femeilor care şi-au

8. Euripide, *Fenicienele,* vss. 388–394, în *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 681–682.

9. "Acesta e destin de sclav *(doulou tod' eipas):* de-a nu rosti ceea ce cugeţi" (*id.,* vs. 392, p. 681).

10. "De ce nu a pierit, ca o netrebnică, nevasta cea dintîi care şi-a pîngărit c-un om străin culcuşul căsniciei?" (Euripide, *Hippolytos,* vss. 407–409, în *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 514).

necinstit aşternutul.[10] Iar acest blestem, ea îl justifică în trei feluri. Primul argument: pentru că femeile care îşi necinstesc în felul acesta culcuşul dau un exemplu rău; şi dacă femeile nobile nu ezită să se dedea acestei neruşinări, cu atît mai abitir o vor face celelalte.[11] Al doilea argument: cum poţi să-ţi priveşti în faţă consortul, soţul pe care-l înşeli? Pînă şi întunericul ar putea să vorbească. Trebuie să te temi de dezonoarea manifestă, publică la care îţi expui soţul.[12] Şi, în sfîrşit, în al treilea rînd, problema copiilor. Spune ea: "Doresc ca fii mei să poată să vorbească liber şi nestingheriţi *(parrhesia)* şi să-nflorească în Atena, cetatea renumită, să nu se ruşineze de purtarea mamei lor. Căci omul, cît i-ar fi de dîrză inima, se simte sclav cînd trebuie să recunoască despre mama sa ori despre tatăl său c-au fost nemernici"[13]. Ceea ce vrea să însemne că *parrhesia,* într-un caz ca acesta, apare ca un drept pe care poţi să-l exerciţi, dar care nu poate fi exercitat decît dacă părinţii tăi n-au comis nicio greşeală. Ce fel de greşeală? În niciun caz acel gen de greşeală care i-ar putea anula cuiva statutul de cetăţean, care l-ar putea stigmatiza cu o infamie legală, pe el şi pe urmaşii lui. Ci o greşeală morală. Simplul fapt că cineva, un fiu, poate avea conştiinţa, spune textul, greşelilor unei mame sau ale unui tată îl transformă în sclav. Altfel spus, conform, încă o dată, principiului că, pentru un om nobil, a nu putea să vorbească, să se exprime, înseamna a fi sclav, ei bine, conştiinţa greşelii comise de tată sau de mamă e de ajuns pentru a-l face pe un om să devină sclav şi să-i suprime rostirea liberă, neîngrădită. Aici este cît se poate de clar că *parrhesia* nu e pur şi simplu acordată de un statut. Chiar dacă într-adevăr e nevoie de statutul de cetăţean pentru a avea *parrhesia,* mai trebuie ceva în plus: calitatea morală a înaintaşilor, calităţile morale ale familiei – şi, prin urmare, şi cele ale urmaşilor – sînt implicate. E nevoie de o calificare personală pentru a putea să te bucuri de *parrhesia*.

Cel de-al treilea pasaj e din *Bacantele,* [în care] găsim un uz al cuvîntului *parrhesia* încă şi mai marginal decît în textele precedente, dar care e, totuşi, interesant. Cuvîntul e folosit, de astă dată, de un mesager, adică de un servitor care vine să-i aducă lui Pentheus nişte veşti mai

11. "Din case nobile s-a răspîndit această molimă printre femei. Cînd stricăciunea are trecere la oamenii de seamă, e limpede că secăturile îşi fac din asta o virtute" (*id.,* vss. 409–412, *loc. cit.*).

12. "O Kypris, stăpîna mării, acelea cum de mai cutează să privească în ochii soţului care le strînge-n braţe, fără să li se pară ca aud, înfiorate, cum întunericul părtaş «la adulter» şi zidurile camerei prind glas ca să le dea-n vileag?" (*id.,* vss. 415–418, *loc. cit.*).

13. *Id.,* vss. 421–423, p. 514–515.

curînd neplăcute în legătură cu excesele bacantelor. Şi atunci servitorul ajunge în faţa lui Pentheus şi-i spune aşa: Aş vrea să ştiu dacă trebuie să-ţi spun cu deplină libertate *(parrhesia)* aceste veşti (referitoare la excesele bacantelor) sau ar trebui să-mi pun frîu limbii.[14] "Deoarece mă tem, stăpîne, de iuţeala firii tale şi de regeasca ta mînie." La care Pentheus răspunde: "Vorbeşte şi nu-ţi fie frică de mine cîtuşi de puţin. Pe omul brav nu se cuvine să-l întărîte adevărul".[15] Şi, într-adevăr, bacantele vor fi cele pedepsite. Avem, prin urmare, aici o întrebuinţare a cuvîntului *parrhesia* care nu mai e legată de statutul de guvernant sau de acel om care, aflîndu-se între primii cetăţeni, ia cuvîntul, îi convinge şi îi conduce pe ceilalţi. De data aceasta avem de-a face cu o *parrhesia* a servitorului, dar, tocmai, a unui servitor care se află într-o situaţie oarecum asemănătoare cu cea [în care] am văzut-o pe Kreusa. E slab, lipsit de putere, se află în faţa cuiva care e mai puternic decît el, şi exact în această măsură îşi ia un risc. Îşi ia riscul de a provoca mînia celui căruia i se adresează, şi el, acest servitor, nu vrea să spună ce are de spus dacă nu e sigur că libertatea cu care el va spune acele lucruri (*parrhesia* lui) nu va fi pedepsită. Vrea să i se ofere garanţia că nu va fi pedepsit, pentru a putea să se folosească de *parrhesia*. Şi Pentheus îi răspunde ca un suveran înţelept: Pe mine mă interesează să aflu adevărul, niciodată nu vei fi pedepsit pentru că mi-ai spus adevărul. Poţi să vorbeşti, nu ai a te teme de nimic din partea mea, nu trebuie să ne luăm de cei care îşi fac datoria. Servitorul care spune adevărul îşi face datoria. Pentheus îi garantează că nu va fi pedepsit. Este ceea ce am putea numi, dacă vreţi, pactul parrhesiastic: cel care deţine puterea, dacă vrea să guverneze aşa cum trebuie, trebuie să accepte ca aceia care sînt mai slabi decît el să-i spună adevărurile, chiar dacă aceste adevăruri sînt neplăcute.

În sfîrşit, cel de-al patrulea text, mai important, fără îndoială, decît precedentele, şi în care cuvîntul *parrhesia* este de asemenea folosit, este tragedia *Oreste,* versurile 866 şi următoarele. Despre ce este vorba în această piesă şi în acest moment al derulării ei? Oreste a ucis-o, prin urmare, pe Clitemnestra pentru a răzbuna moartea lui Agamemnon. Iar după uciderea mamei sale, Oreste a fost prins de argieni şi de cei care sînt de partea Clitemnestrei. Şi iată-l adus în faţa tribunalului, adică, foarte exact, în faţa adunării cetăţenilor din Argos. Şi cetăţenii Argosului trebuie să-l judece. Ei trebuie să-l judece, şi iată cum

14. Euripide, *Bakchantele,* vs. 668, în *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 164.
15. *Id.,* vss. 669-673, *loc. cit.*

e povestit în piesă acest proces de către un mesager care îi aduce Electrei vestea: "Cînd adunarea cetăţenilor se întregise, un crainic se sculă şi zise: «Cine doreşte să vorbească? Orestes trebuie, sau nu, să moară pentru ucidere de mamă?» [este exact formula care era folosită în faţa aşa-numitei *ekklêsia* ateniene atunci cînd cineva trebuia judecat pentru o crimă atît de gravă. Formulă, aşadar, ritualică: cine vrea să ia cuvîntul? Şi atunci se vor ridica, pe rînd, patru personaje; M. F.] După rostirea lui se ridică Talthybios, care l-a însoţit pe tatăl tău [Agamemnon; M. F.] la pustiirea Troiei [la Homer, Talthybios este mesagerul lui Agamemnon, cel care duce cuvîntul celor puternici, cel care vorbeşte pentru ei; M. F.]. Cum el întotdeauna i-a slujit pe cei aflaţi la putere, cuvîntul său a fost cu două înţelesuri: lui Agamemnon i-a-nălţat uimite laude, dar s-a ferit să-l încuviinţeze pe Orestes. El, împletind frumoase vorbe cu viclene, spunea că fapta sa întemeia purtări primejdioase faţă de părinţi; şi spusa lui umplea de strălucire privirile susţinătorilor lui Aigisthos. Aşa este al craincilor neam; ei veşnic sar de partea sorţii bune şi sînt prieteni cu oricine are înrîurire în cetate, sau este una din mărimi. A cuvîntat apoi stăpînul Diomedes [Diomede care, la Homer, este în acelaşi timp eroul curajului şi eroul sfatului bun; M. F.]; el nu cerea nici moartea lui Orestes, nici a ta [Electra; M. F.]. Credea că, pentru împăcarea pietăţii, era destul exilul vostru. Şi drept răspuns, s-a răspîndit un murmur, unii spunînd că a vorbit convingător, alţii că nu sînt mulţumiţi. Atunci s-a ridicat un om cu gura fără-nchizătoare, puternic în sfruntarea lui, argeu, dar nu argeu «adevărat», pe care sîntem nevoiţi să-l îndurăm, un om care se bizuie pe zurbă şi pe demagogie proastă, însă destul de iscusit [veţi vedea: cred că este un mic contrasens pe care-l face traducerea; M. F.], cît să le căşuneze unora năpaste. {...} Clănţăul spuse că Orestes şi cu tine ar trebui să fiţi ucişi cu pietre, dar în discursul lui se desluşeau temeiurile lui Tyndareos [care-i şoptise «pînă şi» cuvintele prin care să vă ceară condamnarea]. Şi altul se sculă, care vorbi-mpotriva lui [acesta are vorba nestăpînită, nu-şi pune frîu limbii; M. F.]; nu era chipeş, dar bărbat neînfricat [om curajos: *andreios;* M. F.], unul de care te loveşti arareori în pieţe şi pe străzi, un lucrător al cîmpului *(autourgos),* din cei ce fac, doar ei, să supravieţuiască ţara, deştept şi orator dibaci, de necorupt, ducînd o viaţă dincolo de orice vină. El spuse că Orestes al lui Agamemnon să primească o cunună, deoarece, ca să-şi răzbune tatăl, a ucis o ticăloasă de femeie, certată cu divinitatea, care ameinţa să şteargă, prin purtarea sa, voinţa oamenilor de-a se înarma şi de-a se război departe de cămine, dacă, în ţară, «înseşi» paznicele vetrei le-ar necinsti căsătoria, «încăpînd» în braţele unor seducători

rămaşi acasă. Şi oamenii de bine, cel puţin, găsiră că avea dreptate {...}"[16]. Oamenii de bine îi dau dreptate, dar veţi vedea că lucrurile nu rămîn aşa.

Avem prin urmare aici imaginea tipică, reprezentarea fidelă a unui proces cu toate formulele ritualice, recunoscute. Avem patru oratori care vor lua, tocmai, cuvîntul (*logô khrêstai:* a te folosi de *logos*)[17]. Mai întîi, Talthybios, aşadar crainicul, mesagerul, altfel spus purtătorul de cuvînt oficial, cel care transmite mesajele, care vorbeşte în numele celor care exercită puterea. Ambasador în străinătate, purtător de cuvînt în cetate etc. Prin definiţie, cuvîntul lui nu este liber, de vreme ce îndeplineşte tocmai funcţia de a purta cuvîntul celor care exercită deja puterea. El nu poate, aşadar, în propriul său nume, pentru el însuşi, să se ridice şi să spună: Am să vă spun părerea mea, iată ce cred eu. Cuvîntul îi este sclav, îi este supus, aservit, este cuvîntul puterii deja constituite. Şi e ciudat că textul nu spune ce părere oferă el Adunării. Textul nu spune decît că vorbele lui sînt *dikhomuta*[18]: cu două înţelesuri, vorbe duble, cuvinte care pot fi pe placul dinastiei lui Agamemnon, a lui Oreste şi a Electrei etc., pentru că aceştia sînt încă puternici; dar el trebuie să fie, de asemenea, şi pe placul lui Egist. Şi, prin urmare, această opinie, al cărei conţinut, încă o dată, nu îl cunoaştem, va fi un *dikhomuthos* (un cuvînt dublu, o rostire cu două înţelesuri).

În faţa lui şi opus lui îl avem pe Diomede, care, şi el, este un erou din *Iliada,* erou mitic care reprezintă un model de curaj şi un exemplu de elocinţă mobilizatoare. Iar el – iar aici opoziţia e foarte clară, foarte interesantă cu personajul anterior – va oferi o opinie măsurată. În timp ce unul foloseşte un limbaj dublu, Diomede va oferi calea de mijloc, într-o anumită măsură, calea atent cumpănită între cele două extreme. În timp ce [unul] oferă, într-o anumită măsură, ambele extreme, suprapunînd ambele opinii pentru a mulţumi pe toată lumea, Diomede va alege calea de mijloc. Şi între adepţii achitării şi adepţii condamnării la moarte, el va propune decizia măsurată, decizia înţeleaptă care e cea a exilului. În timp ce *dikhomutha* lui Talthybios sînt făcute pentru a satisface pe toată lumea, cuvîntul de mijloc şi măsurat, cumpănit, al lui Diomede va împărţi, dimpotrivă, auditoriul în

16. Euripide, *Orestes*, vss. 884-930, in *Teatru complet,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p. 1156–1157.

17. "Cînd adunarea cetăţenilor se întregise, un crainic se sculă şi zise: «Cine doreşte să vorbească *(tis khrêzei legein)?*»" (*id.,* vs. 885, p. 1156).

18. "Cum el totdeauna l-a slujit pe cei de la putere, cuvîntul său a fost cu două înţelesuri *(dikhomutha)*" (*id.,* vss. 889–890, *loc. cit.*).

două. Şi vor exista, spune textul, cei care îl aprobă şi cei care îl blamează. Unul vrea să fie aprobat de toată lumea, iar acesta este, bineînţeles, linguşitorul. Şi există, apoi, cei care, adoptînd calea de mijloc, împart Adunarea [între] cei care aprobă şi cei care blamează.

Acestea sînt două personaje homerice, două personaje care vin din legendă. Următoarele două personaje, dimpotrivă, sînt preluate cît se poate de direct din istoria Atenei din epoca în care a fost scrisă piesa. Iar piesa, vom reveni imediat, a fost scrisă în anul 408, adică la zece după *Ion,* zece ani [în care], tocmai, problema noţiunii de *parrhesia,* problema noţiunii de *politeia* şi problema noţiunii de *dunasteia,* problema exercitării puterii din constituţia ateniană, vor fi dobîndit o dimensiune, o intensitate şi o dramaticitate cu totul noi. În orice caz, iată-ne în prezenţa a două personaje care sînt ca o replică şi ca o repetiţie civilă, era să zic: burgheză, contemporană, a celor două personaje homerice (eroul şi mesagerul, heraldul {*le héros* [ERO] *et le héraut* [ERO]}, Diomede şi Talthybios). Care e replica lor?

Cel cu limbaj nestăpînit, scoliastul – iar tradiţia greacă spunea că acest personaj cu limbaj nestăpînit era reproducerea, caricatura unui faimos demagog pe nume Cleofonte[19] –, cum este caracterizat acest personaj? E caracterizat prin violenţa şi prin îndrăzneala sa. E caracterizat prin faptul că e un argian/ne-argian şi că a fost impus cu forţa în cetate. Regăsim vechea problemă: adevăratul parrhesiast, cel care foloseşte *parrhesia* cea bună, trebuie să fie un cetăţean cu drepturi depline, trebuie să fie un cetăţean de origine. Trebuie, la fel ca în dinastia lui Erechtheus, să se fi născut în acest loc. Astfel de personaje care au obţinut tîrziu drept de cetate, care au fost asimilaţi ulterior, fără ca familia lor să facă parte din corpul cetăţenilor, astfel de personaje nu pot să exercite, cu adevărat, aşa cum trebuie şi cu decenţă, *parrhesia*. Cea de-a treia caracteristică, *parrhesia* lui este *amathês,* spune textul, adică: neinstruită, incultă, grosolană, frustă.[20] Este o *parrhesia* care, dacă este *amathês,* nu e indexată, aşadar, în funcţie de adevăr, nu e corelată cu adevărul. Nu e capabilă să se formuleze într-un *logos* raţional şi care să spună adevărul. Ce poate ea, pur şi simplu, să facă?

---

19. Cf., despre acest personaj "retor abil, de origine tracă dinspre mamă, înscris în mod fraudulos, va spune Echin, pe listele cu cetăţeni", "Notice" la *Oreste, in* Euripide, *Oeuvres complètes,* vol. VI, trad. de F. Chapouthier & L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 8.

20. "Un om care se bizuie pe zurbă şi pe demagogia proastă *(kamathei parrhesia)*" (Euripide, *Orestes,* vs. 905, ed. cit., p. 1157).

21. "Destul de iscusit *(pithanos),* cît să le căşuneze unora năpaste" (*id.,* vs. 906, *loc. cit.*).

Ei bine, spune textul, e capabilă să convingă *(pithanos)*[21]. Poate să acționeze asupra ascultătorilor, poate să-i mobilizeze, poate antrena o decizie. Dar nu o antrenează pentru că spune adevărul. O antrenează, reușește să o determine, de vreme ce nu știe să spună adevărul, printr-un anumit număr de procedee care sînt cele ale linguşelii, ale retoricii, ale pasiunii etc. Şi tocmai asta va duce la dezastru.

Cît despre cel de-al patrulea personaj, şi el în mod evident contemporan, căruia nu i s-a dat nume dat fiind că este un personaj tipic, un personaj social, dacă vreți, caracterizarea lui este absolut remarcabilă. În primul rînd, este cineva care nu are un aspect care să-l favorizeze. Nu pe fizicul, pe prestigiul lui fizic va putea el, prin urmare, să se bazeze. Are, în shimb, de partea lui – ce? *Andreios:* e curajos. Curaj care se referă la două lucruri: pe de o parte, aşa cum arată textul, este vorba, într-adevăr, de curajul fizic, de acel curaj al soldatului, al celui capabil să-şi apere pămîntul (se spune în text); dar el este, de asemenea, gata să participe şi la bătăliile oratorice. Altfel spus, este vorba de un curaj militar împotriva duşmanilor, dar şi de un curaj civic în fața rivalilor, în fața inamicilor interiori ai cetății, în fața celor care sînt gata oricînd să linguşească mulțimea. Cea de-a doua caracteristică, el este *akeraios*[22], adică este curat, fără pată, ireproşabil totodată. Iar asta se referă în acelaşi timp la integritatea moravurilor lui şi la preocuparea lui pentru dreptate. În sfîrşit, este *xunetos*, este prudent.[23] Avem astfel, cu prudența (calitate intelectuală), cu calitatea morală şi cu calitatea curajului, cele trei virtuți de bază recunoscute tradițional. Acestor trei virtuți, care oferă adevărata şi buna *parrhesia,* li se adaugă însă o caracterizare socială şi politică interesantă. Textul, vă aduceți aminte, spune despre acest bărbat, înzestrat, astfel, cu toate virtuțile, în primul rînd [că] merge foarte rar la oraş şi foarte puțin în *agora*. Altfel spus, nu se află în permanență acolo, în şedință perpetuă, vrînd tot timpul şi în orice chestiune să-şi dea cu părerea şi să-şi impună părerea, pierzîndu-se şi pierzîndu-şi timpul în discuții fără sfîrşit. În al doilea rînd, este un *autourgos:* cineva care munceşte cu mîinile. Nu este deloc, dacă vreți, un muncitor agricol sau un servitor, ci un mic proprietar care pune mîna la treaba, care are un teren, o bucată de pămînt pe care o cultivă şi pentru care se bate. Şi este tocmai ceea ce menționează textul atunci cînd spune: face parte din acea categorie de oameni care îşi salvează pămîntul *(gê)*. Şi atunci, iată, opoziție între *agora* şi *gê: agora,* locul

22. "De necorupt *(akeraios),* ducînd o viață dincolo de orice vină" (*id.,* vs. 922, ed. cit., p. 1157).

23. "Deştept *(xunethos de)* şi orator dibaci" (*id.,* vs. 921, *loc. cit.*).

discuțiilor politice deseori sterile cu înfruntări periculoase; și *gê,* pământul pe care-l cultivi, care este însăși avuția solului și pentru care ești gata să te lupți. Iar faptul că acest *autourgos,* acest mic țăran capabil să se lupte pentru pământul său, constituie într-adevăr referința politică pozitivă a lui Euripide – prin referire, desigur, la Războiul Peloponesiac și la toate luptele care au avut loc –, acest fapt este confirmat de argumentul esențial pe care acest *autourgos* îl va oferi în apărarea lui Oreste: Oreste, ucigînd-o pe Clitemnestra, i-a răzbunat pe toți soldații pe care îi înșală nevestele cînd sînt plecați la război. Se poate considera că acest argument, în comparație cu ce se putea spune despre Oreste în tradiția tragediei grecești, mai ales la Eschil, e poate puțin cam pedestru. Ceea ce însă nu-l face să fie mai puțin interesant, în măsura în care, așa cum se poate vedea, în felul acesta este desemnată o categorie de mici proprietari funciari care erau tocmai cei cărora o mișcare politică, foarte importantă în acel moment în Atena, voia să le rezerve exercițiul efectiv al puterii. Că *dunasteia* în cetate, că această exercitare efectivă a puterii nu trebuie să le fie încredințată celor care zac toată ziua prin *agora* sau se plimbă prin oraș, ci trebuie să le fie rezervată efectiv acestor *autourgoi,* celor care își muncesc cu mîinile propriul cîmp și care sînt gata să apere cetatea, tocmai asta arată, tocmai asta indică foarte clar, după părerea mea, Euripide în acest pasaj. Și, de altfel, tocmai în jurul acestor idei gravitau, în epocă, multe proiecte de reformă, pe care le putem numi, dacă vreți, reacționare, îndreptate împotriva democrației sau împotriva demagogiei ateniene. Așa era, în particular, proiectul de reformă al lui Theramenes.[24]

Or, trebuie să fim foarte atenți, și o să mă opresc aici pentru moment, după această confruntare între cele patru personaje (cele două personaje mitice, pe de o parte, și cele două personaje, să zicem, actuale, demagogul și micul proprietar, pe de altă parte), ce anume se va întîmpla și cum anume va decide Adunarea? *Autourgos,* așadar, a vorbit, și-a spus părerea, "și oamenii de bine, cel puțin, găsiră că avea dreptate, dar nu a mai vorbit niciunul"[25]. Atunci Oreste iese în față și își expune propria apărare. Și iată acum deznodămîntul și verdictul. Oreste "n-a izbutit să cucerească gloata, cu toate că păruse bună cuvîntarea lui; a biruit, la numărarea mînilor nălțate, nemernicul care ce-

24. Om politic atenian, Theramenes era unul dintre liderii partidului conservator ostil lui Pericle. Participă, după lovitura de stat din anul 411, la redacterea noii constituții.

25. Euripide, *Orestes,* vs. 933, ed. cit., p. 1157.

26. *Id.,* vss. 943–945, p. 1158.

ruse moartea lui Orestes şi a ta"[26]. Şi, astfel, Oreste e condamnat la moarte. De ce? Ei bine, pentru că victoria i-a fost acordată oratorului cel prost, celui care se folosea de o *parrhesia* neinstruită, de o *parrhesia* necorelată cu *logos*-ul raţiunii şi al adevărului. Iar această victorie face să apară, în această piesă care, încă o dată, a fost scrisă şi reprezenztată la zece ani după *Ion,* faţa cea rea a noţiunii de *parrhesia*, profilul ei întunecat şi negru. Vreme îndelungată căutase Ion această *parrhesia* şi fără ea nu voia să se întoarcă la Atena, pentru că ea trebuia să întemeieze democraţia, care democraţie trebuia, la rîndul ei, să facă loc acestei *parrhesia*. Ei bine, iată că acum acest cerc pozitiv, acest cerc constitutiv al bunei democraţii dintre *parrhesia* şi constituţia cetăţii, iată, prin urmare, că acest cerc este acum pe cale de a se rupe. Legătura *parrhesia*/democraţie este o legătură problematică, o legătură dificilă, o legătură primejdioasă. O *parrhesia* rea este pe cale să năpădească democraţia. Şi, atunci, tocmai această problemă a ambiguităţii noţiunii de *parrhesia,* care e pusă, astfel, în acest text, este cea pe care aş vrea s-o abordez imediat.

Cursul din 2 februarie 1983

Ora a doua

Dreptunghiul parrhesiei: condiție formală/condiție de fapt/condiție de adevăr/condiție morală. – Exemplu de funcționare corectă a parrhesiei democratice la Tucidide: trei discursuri ale lui Pericle. – Parrhesia *rea la Isocrate*.

Aş vrea acum să evoc rapid problema a ceea ce s-ar putea numi alterarea actului de *parrhesia* sau alterarea raporturilor dintre *parrhesia* şi democrație. Pentru a prezenta lucrurile oarecum schematic şi a înțelege acest proces, am putea să vorbim, dacă vreți, de un fel de dreptunghi constitutiv al noțiunii de *parrhesia*.

Într-unul dintre vîrfurile dreptunghiului am putea aşeza democrația, înțeleasă ca egalitate acordată tuturor cetățenilor şi ca libertate acordată, în consecință, fiecăruia în parte de a vorbi, de a se exprima, de a opina şi de a participa, astfel, la luarea deciziilor. Fără această democrație nu va exista *parrhesia*. Al doilea vîrf al dreptunghiului: ceea ce am putea să numim jocul ascendentului sau al superiorității, adică problema celor care, luînd cuvîntul în fața celorlalți, peste ceilalți, se fac ascultați de către aceştia, îi conving, îi conduc şi exercită comanda asupra lor. Polul democrației, polul ascendentului. Al treilea vîrf al dreptunghiului: spunerea adevărului. Ca să existe *parrhesia* şi mai ales o bună *parrhesia,* nu trebuie să existe doar democrație (condiție formală), nu trebuie să existe doar ascendent, care reprezintă, dacă vreți, condiția de fapt. Trebuie, în plus, ca acest ascendent şi ca această luare de cuvînt să fie exercitate prin raportare la o anumită spunere a adevărului. Trebuie ca *logos*-ul care îşi va exercita puterea şi ascendentul, *logos*-ul care va fi ținut de către cei care îşi exercită ascendentul asupra cetății, să fie un discurs adevărat. Acesta e cel de-al treilea vîrf. În sfîrşit, al patrulea vîrf: dat fiind că această liberă exercitare a dreptului la cuvînt prin care încercăm să convingem printr-un discurs de adevăr se produce tocmai într-o democrație (vezi primul vîrf), ei bine, ea va avea, aşadar, loc sub forma unui duel, a unei rivalități, a unei înfruntări, cu, prin urmare, necesitatea, din partea celor care vor să țină un limbaj al adevărului, de a-şi manifesta curajul (acesta va fi vîrful moral). Condiție formală: democrația. Condiție de fapt: ascendentul şi superioritatea unora. Condiție de adevăr: necesitatea unui *logos* rațional. Şi, în sfîrşit, condiție morală: curajul, curajul în luptă. Acesta este dreptunghiul, cu un vîrf constituțional, un vîrf al jocului poli-

tic, un vîrf al adevărului şi un vîrf al curajului, care constituie, cred eu, *parrhesia*.

[...] În epoca în care ne aflăm acum situaţi – altfel spus, în acea perioadă de la sfîrşitul Războiului Peloponesiac în care dezastrele externe, pe de o parte, şi [, pe de altă parte,] luptele interne dintre adepţii unei democraţii radicale şi cei ai unei democraţii moderate, sau ai unei restauraţii, ai unei reacţiuni aristocratice, {care} sînt pe cale să se încaiere la Atena –, în ce fel este gîndită, în ce fel este analizată ceea ce poate să fie o bună *parrhesia,* condiţiile în care poate să existe un raport just între *politeia* şi *parrhesia,* între democraţie şi *parrhesia*? Şi cum este explicat faptul că lucrurile nu merg aşa cum ar trebui şi că între *parrhesia* şi democraţie pot să existe efecte periculoase de felul celor pe care le-am putut constata şi care sînt denunţate de către Euripide, în *Orestes,* în anul 408?

Mai întîi, buna funcţionare a ceea ce numim *parrhesia*. Cum funcţionează ea, în ce constă ea, cum pot fi descrise bunele raporturi dintre democraţie şi *parrhesia*? Ei bine, cred că un model foarte explicit, cred că o descriere foarte precisă, în acest sens, poate fi găsită în textele consacrate de către Tucidide lui Pericle şi democraţiei pericleene, chiar dacă termenul de *parrhesia* nu apare utilizat în această serie de pasaje. Părerea mea este că democraţia pericleană era reprezentată ca un model de bună ajustare între o *politeia* democratică şi un joc politic străbătut în totalitate de o *parrhesia* corelată, ea însăşi, după *logos*-ul de adevăr. În orice caz, [prin] această bună ajustare a constituţiei democratice la discursul de adevăr prin jocul a ceea ce numim *parrhesia,* problema care se pune e: cum poate democraţia să suporte adevărul? – ceea ce este departe de a constitui, aşa cum ştiţi, o problemă oarecare. Ei bine, aceste trei mari discursuri (discursul despre război, discursul despre morţi şi discursul despre ciumă) pe care Tucidide le pune în gura lui Pericle în cărţile I şi a II-a din *Războiul Peloponesiac* – să lăsăm, evident, de-o parte problema pînă unde este discursul lui Pericle şi pînă unde al lui Tucidide, pentru ceea ce vreau eu să spun nu contează prea mult, problema mea este reprezentarea jocului dintre democraţie şi *parrhesia* la sfîrşitul secolului al V-lea –, aceste trei discursuri, mi se pare, ne oferă un exemplu despre ceea ce Tucidide îşi reprezenta ca o bună ajustare {a celor două}.

Mai întîi, discursul despe război. Îl găsiţi în capitolele 139 şi următoarele din cartea I a *Războiului Peloponesiac*. Vă aduceţi aminte despre ce este vorba: ambasadorii Spartei au venit la Atena şi le-au cerut atenienilor nu numai să limiteze, ci chiar să renunţe la unele dintre cuceririle lor imperiale din Grecia. Un fel de ultimatum. E convocată

Adunarea, şi iată descrierea pe care o face Tucidide: "Atenienii au convocat adunarea poporului *(ekklêsian)* şi, punînd problemele în dezbatere, au hotărît să delibereze asupra tuturor chestiunilor şi să le răspundă o dată pentru totdeauna. Mulţi au păşit în faţa poporului şi au fost de păreri contrarii: unii socoteau că trebuie să poarte război, iar alţii susţineau că nu trebuie ca decretul să fie o piedică pentru pace"[1]. Avem aici, dacă vreţi, reprezentarea, în fine, indicarea a ceea ce am numit vîrful-*politeia* în jocul parrhesiei. Atena funcţionează ca o democraţie, cu o adunare care îi reuneşte pe toţi şi în care fiecare e liber să ia cuvîntul. *Politeia, isêgoria* e cea pe care o indică, foarte exact, acest pasaj. Şi apoi, după ce fiecare şi-a exprimat opinia, toate opiniile fiind astfel împărtăşite, în sfîrşit, "printre cei care au vorbit a fost şi Pericles, fiul lui Xanthippos, fruntaş al atenienilor pe vremea aceea, foarte energic în cuvînt şi în faptă, care le-a făcut următoarele îndemnuri"[2]. Aici avem de-a face cu cel de-al doilea vîrf al dreptunghiului despre care vă vorbeam adineauri, acela al ascendentului. În jocul democraţiei, amenajat de *politeia,* care oferă fiecăruia dreptul să se exprime, iată că vine cineva ca să-şi exercite ascendentul, care e ascendentul pe care respectivul şi-l exercită prin cuvînt şi prin acţiune. Şi chiar ni se spune că este vorba de fruntaşul atenienilor, de omul cel mai influent al Atenei. Îmi veţi spune, probabil, că, de data aceasta, nu ne mai aflăm întru totul în jocul pe care vi l-am indicat adineauri, din moment ce insistasem asupra faptului că niciodată, în *parrhesia,* nu trebuie să se exercite puterea unei singure persoane. Ca să existe *parrhesia* trebuie, într-adevăr, să existe o înfruntare între mai multe persoane, trebuie să nu fie vorba de o putere monarhică sau tiranică, ci ca, în primul rînd, în frunte, să existe un anumit număr de oameni care sînt cei mai influenţi, care sînt capii, fruntaşi. De fapt, tocmai acesta – vom reveni imediat, iar Tucidide o spune – este în acelaşi timp paradoxul şi geniul lui Pericle, acela de a fi reuşit să facă în aşa fel încît, în acelaşi timp, să fie omul cel mai influent, singurul, fruntaşul, şi totuşi felul în care îşi exercita prin *parrhesia* puterea să nu fie tiranic sau monarhic, ci efectiv democratic. Astfel încît Pericle, oricît de singur ar fi, chiar dacă este cel mai influent, nu doar dintre cei mai influenţi, este modelul bunei funcţionări, al bunei ajustări *politeia/parrhesia*. Apariţie, prin urmare, a lui Pericle: vîrful ascendentului, unghiul ascendentului în jocul noţiunii de *parrhesia*. Şi iată care e discursul lui Pericle, sau cel puţin

1. Thucydides, *Războiul Peloponesiac,* studiu introductiv, trad. de N.I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 227.

2. *Ibid.*

felul în care începe: "Eu, atenienilor, îmi menţin neîncetat părerea că nu trebuie să cedaţi peloponesienilor, deşi ştiu că oamenii nu poartă războiul cu acelaşi avînt cu care se lasă convinşi să-l înceapă, ci că, după împrejurări, îşi schimbă şi părerile"[3]. Pericle spune: Vă spun părerea mea, iar părerea mea e, pur şi simplu, că nu trebuie să cedăm în faţa peloponesienilor. Sfaturile pe care trebuie să vi le dau sînt întotdeauna aceleaşi, întotdeauna identice. Altfel spus, el va ţine în faţa atenienilor nu doar un discurs al raţionalităţii politice, un discurs adevărat, ci şi un discurs pe care îl revendică, într-o anumită măsură, pentru el însuşi, cu care se identifică. Sau, mai curînd, ţine un discurs prin care se caracterizează ca fiind cel care ţine în mod efectiv, în nume personal, şi a ţinut întotdeauna, întreaga sa viaţă, acest discurs de adevăr. El este, într-adevăr, de-a lungul întregii sale cariere politice, subiectul care spune acest adevăr. Şi aici avem cel de-al treilea vîrf, care este vîrful discursului de adevăr. Exordiul discursului continuă astfel: "Eu constat că trebuie să vă dau şi acum aceleaşi sfaturi sau unele asemănătoare cu cele date, şi cer, socotind că-i drept ceea ce spun, ca aceia dintre voi care sînt convinşi, sau să colaboreze la realizarea celor ce hotărîm în comun, chiar dacă ne înşelăm în vreo privinţă, sau să nu mai pretindă că sînt inteligenţi cînd, datorită hotărîrilor luate de noi toţi, repurtează succese. Se admite că schimbările evenimentelor nu decurg mai puţin neprevăzut decît gîndurile oamenilor, de aceea, de obicei, învinuim întîmplarea pentru evenimentele care survin împotriva calculelor noastre"[4]. Despre ce este vorba în acest final al exordiului discursului lui Pericle? Ei bine, despre risc. În momentul cînd un om se ridică, ia cuvîntul, spune adevărul, spune: Aceasta este părerea mea, şi atrage după el decizia Adunării şi a cetăţii, ei bine, evenimentele se vor desfăşura, este posibil ca evenimentele să nu se desfăşoare după aşteptări. Ce trebuie să se întîmple în acel moment? Trebuie oare ca poporul, cetăţenii să se întoarcă împotriva celui care a provocat acest insucces? Sînt de acord, spune Pericle, să vă întoarceţi împotriva mea în caz de nereuşită, cu condiţia să nu vă atribuiţi, însă, meritul victoriei în caz de izbîndă. Altfel spus: Dacă vreţi să fim solidari în cazul în care obţinem victoria, trebuie să fim solidari şi în cazul în care avem parte de insucces şi, prin urmare, să nu mă pedepsiţi individual pentru o decizie pe care am luat-o împreună, după ce v-am convins, graţie discursului meu de adevăr. Vedeţi apărînd aici problema riscului, problema curajului, problema a ceea ce se va întîmpla între

3. *Id.,* cap. 140.

4. *Ibid.*

cel care a obținut o decizie și poporul care l-a urmat. Tocmai acest joc al riscului, al pericolului, al curajului este indicat prin, dacă vreți, acest pact parrhesiastic care răspunde, într-o anumită măsură, celui pe care îl evocam adineauri în piesa lui Euripide. Este vorba de un pact parrhesiastic: vă spun adevărul; îl urmați dacă vreți; dar dacă îl urmați, gîndiți-vă că veți fi solidari indiferent de consecințele lui, și că nu voi fi singurul responsabil.

Observați că avem aici, cred, în acest discurs – sau mai degrabă în preliminariile acestui discurs, în felul în care el este introdus în textul lui Tucidide, și în însuși exordiul textului –, cele patru elemente care constituie ceea ce am numit dreptunghiul noțiunii de *parrhesia*. Am putea spune că acest discurs, exordiul lui, este scena bunei și marii *parrhesia,* în care, în cadrul a ceea numim *politeia* – adică în cadrul democrației respectate, în care fiecare poate să se exprime –, *dunasteia,* ascendentul celor care guvernează, se exercită printr-un discurs de adevăr care este al lor personal și cu care ei se identifică, chiar dacă în felul acesta își iau o serie de riscuri pe care se cuvine să le împartă cel care convinge și cei care se lasă convinși. Aceasta e *parrhesia* cea bună, aceasta e buna ajustare dintre democrație și spunerea adevărului. Asta în ceea ce privește discursul despre război.

Urmează discursul despre morți, în momentul în care, după un an de război, Atena își îngroapă morții și le organizează o ceremonie. Acest discurs este, poate, mai puțin interesant pentru problema noțiunii de *parrhesia*. Se găsește la începutul cărții a II-a, capitolul 35 și următoarele. Atena, așadar, își îngroapă morții, și l-a însărcinat pe Pericle, în calitatea lui de cel mai influent om al cetății, să rostească elogiul morților. Și, făcînd elogiul morților, sau mai curînd pentru a face elogiul morților, Pericle începe prin a face elogiul cetății înseși. Iar în acest elogiu al cetății, Pericle amintește mai întîi că, "după lege, toți sînt egali în privința intereselor particulare [principiul *isonomiei:* legile sînt egale pentru toți; M. F.]; cît despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categoria socială, ci mai mult după virtute"[5]. Este vorba, tocmai, despre jocul dintre *isêgoria* și *parrhesia* despre care vă vorbeam adineauri, *isêgoria* asigurînd că dreptul de a vorbi, de a te exprima, nu va depinde de origine, de avere, de bani. Fiecare va putea să vorbească, să se exprime, dar nu e mai puțin adevărat că pentru a lua parte la treburile publice și în acest joc al participării la treburile publice, meritul personal le va asigura unora un ascendent, ascendent pe care e bine, tocmai, ca ei să-l exercite, pen-

5. *Id.,* Cartea a II-a, cap. 37, p. 256.

tru că numai aşa se va putea garanta supravieţuirea democraţiei. Şi este remarcabil că Pericle, exact înaintea acestui pasaj de altfel, va fi spus că Atena merită cu adevărat denumirea de democraţie. De ce merită cu adevărat Atena să primească denumirea de democraţie? Pentru că, spune el, cetatea este administrată în interes general, nu în interesul unei minorităţi.[6] Observaţi că e absolut remarcabil că Pericle nu defineşte democraţia prin faptul că puterea e împărţită egal tuturor. El nu defineşte democraţia prin faptul că fiecare poate să vorbească şi să-şi exprime opinia, ci prin faptul că cetatea este administrată în interes general. Altfel spus, Pericle se referă, dacă vreţi, la acel mare circuit, la acel mare parcurs al parrhesiei despre care v-am vorbit, în care, plecînd de la o structură democratică, un ascendent legitim, exercitat printr-un discurs adevărat, exercitat, de asemenea, de cineva care are curajul să susţină acest discurs adevărat, asigură efectiv că cetatea va lua cele mai bune decizii pentru toţi. Şi, prin urmare, tocmai asta vom putea să numim democraţie. Democraţia, pe scurt, este tocmai acest joc, plecînd de la o constituţie democratică în sensul restrîns al termenului, care defineşte un statut egal pentru toată lumea. Circuitul parrhesiei: ascendent, discurs adevărat, curaj şi, în consecinţă, formulare şi acceptare a unui interes general. Acesta este marele circuit al democraţiei, aceasta este articularea *politeia/parrhesia*.

În sfîrşit, cel de-al treilea discurs al lui Pericle din Tucidide este discursul dramatic despre ciumă. Ciuma face, prin urmare, ravagii la Atena, şi insuccesele, eşecurile militare se înmulţesc. Atenienii se întorc împotriva lui Pericle. Iată-ne ajunşi la cel de-al patrulea vîrf, acela al riscului. Pactul parrhesiastic pe care Pericle li-l propusese atenienilor în exordiul primului discurs, discursul despre război, acest pact parrhesiastic este pe cale de a fi rupt. Atenienii sînt furioşi pe Pericle, vor să-i intenteze proces. Trimit direct ambasadori la lacedemonieni pentru a încheia pacea pe la spatele lui Pericle, şi în acel moment, Pericle, care este în cotinuare strateg, convoacă Adunarea – discursul începe în capitolul 60 al cartii a II-a a *Războiului Peloponesiac* – şi spune: "Mă aşteptam la mînia voastră împotriva mea [era riscul pe care şi-l luase şi pe care îl enunţase, chiar dacă voise să-l conjure la începutul discursului despre război; M. F.] (căci îi cunosc cauzele) şi de aceea am convocat adunarea, pentru ca să vă atrag atenţia {să vă reamintesc, să apelez la amintirile voastre} [amintiri despre discursul rostit, amintiri, de asemenea, despre istoria Atenei şi despre buna funcţionare a democraţiilor;

6. "În privinţa numelui – din pricină că este condusă nu de cîţiva, ci de mai mulţi cetăţeni – s-a numit democraţie" *(ibid.)*.

M. F.] şi să vă dojenesc dacă cumva sînteţi pe nedrept mîniaţi pe mine sau, aşa cum nu se cuvine, daţi înapoi în faţa nenorocirilor"[7]. Acest pasaj este interesant pentru că vedem în el felul în care omul politic, care a propus pactul parrhesiastic în primul discurs, în momentul în care cetăţenii se întorc împotriva lui, în loc să-i linguşească sau să arunce pe altceva sau pe altcineva răspunderea pentru ceea ce s-a întîmplat, se întoarce împotriva cetăţenilor săi şi le face reproşuri. Voi îmi faceţi reproşuri mie, dar şi eu vă fac reproşuri vouă. Îmi reproşaţi deciziile care au fost luate şi nenorocirile războiului, ei bine, mă întorc acum spre voi şi, fără să vă linguşesc în vreun fel, o să vă adresez eu reproşurile pe care am a vi le face. Această întoarcere curajoasă a omului care spune adevărul atunci cînd pactul parrhesiastic pe care l-a încheiat e rupt de ceilalţi este caracteristic pentru cel care are cu adevărat simţul parrhesiei în democraţie.

Şi, ceva mai departe, Pericle le va oferi, le va prezenta atenienilor propriul său portret. Le spune (tot în pasajul despre reproşuri): "Desigur, voi sînteţi acum mîniaţi pe mine, un om care, socotesc, nu sînt mai puţin în stare decît altul [formulă clasică şi litotă pentru a spune: sînt superior – trimitere la un ascendent; M. F.] să-mi dau seama de ceea ce trebuie şi să arăt prin viu grai ceea ce gîndesc, căci îmi iubesc cetatea şi sînt mai tare ca ispita banilor"[8]. În această frază, observaţi că sînt amintite o serie de calităţi ale omului politic democrat şi parrhesiast: acesta ştie să deosebească interesul public şi ştie să-şi exprime gîndirea în cuvinte. Este parrhesiast în măsura în care este deţinătorul discursului adevărat şi în care exercită acest discurs adevărat pentru a conduce cetatea. Şi Pericle dezvoltă calităţile pe care tocmai le-a enumerat şi pe care tocmai şi le-a atribuit lui însuşi: "Într-adevăr – spune el –, cel care cunoaşte ceea ce trebuie, dar nu poate să arate cetăţenilor clar, este ca şi cum n-ar şti". Adică: e foarte bine ca un om politic să ştie de care parte e binele, mai trebuie însă s-o şi spună cît mai exact, să-i facă pe concetăţenii săi să vadă clar acest adevăr, adică să aibă curajul să-l spună, chiar dacă nu e plăcut, să aibă capacitatea de a-l expune într-un *logos,* într-un discurs suficient de persuasiv pentru ca cetăţenii să i se supună sau să i se ralieze. "Într-adevăr, cel care cunoaşte ceea ce trebuie, dar nu poate să arate cetăţenilor clar, este ca şi cum n-ar şti, iar cel care posedă ambele însuşiri [aceea de discerne interesul public şi aceea de a-l expune aşa cum se cuvine; M. F.], dar este răuvoitor cetăţii, de asemenea nu va putea înfăţişa vreun avan-

7. *Id.,* cap. 60, p. 270.

8. *Ibid.*

taj pentru cetate [a vedea ce e bine, a şti s-o spui şi, cea de-a treia condiţie, a avea curajul s-o spui, a nu avea intenţii rele în legătură cu patria, a fi devotat, prin urmare, interesului general; M. F.], dacă nutreşte sentimente bune pentru ea dar poate fi mituit, îşi vinde toate însuşirile numai pe bani."[9] Nu sînt necesare doar aceste trei condiţii (a vedea adevărul, a fi capabil să-l spui, a fi devotat interesului general), mai trebuie să fii şi sigur din punct de vedere moral, integru din punct de vedere moral, inaccesibil corupţiei. Şi doar avînd aceste patru calităţi va putea omul politic să-şi exercite, prin *parrhesia,* ascendentul care e, totuşi, necesar pentru ca cetatea democratică să fie guvernată – în ciuda sau graţie democraţiei. "Astfel că – spune Pericle –, dacă aţi socotit că eu am aceste însuşiri [a şti, a fi în stare să spui, a fi devotat interesului statului, a nu fi corupt; M. F.] mai mult decît altul [o dată în plus, revendicare a ascendentului; M. F.] şi v-aţi lăsat convinşi să purtaţi războiul, n-aş putea suporta acum, firește, învinuirea că am săvîrşit o nedreptate"[10]. Astfel, Pericle, în această situaţie dramatică în care este ameninţat de atenieni, face teoria ajustării convenabile dintre democraţie şi exerciţiul parrhesiei şi al spunerii adevărului, exerciţiu care, încă o dată, implică în mod necesar ascendentul unora asupra altora. Aceasta este imaginea pe care o dă Tucidide despre *parrhesia* cea bună.*

Există, însă, şi imaginea parrhesiei rele, care nu funcţionează într-o democraţie şi care nu rămîne conformă propriilor ei principii. Iar această imagine a parrhesiei rele va bîntui spiritele tocmai după moartea lui Pericle, Pericle fiind considerat întotdeauna omul bunei ajustări din-

9. *Ibid.*

10. *Id.,* p, 270–271.

* Manuscrisul precizează:

"Riscurile şi pericolele parrhesiei: o bună democraţie *(alêthinê dêmokratia)* trebuie să fie de aşa natură încît, dacă dreptul de a vorbi le e acordat tuturor, jocul trebuie să fie deschis în aşa fel încît unii să poată să se detaşeze şi să capete un ascendent. Or, acest joc nu e tolerat, firește, de tiranie (cf. Eteocle / Polinice). Dar există şi democraţii care nu îl permit: cel care vrea să se opună opiniei majorităţii este exilat sau pedepsit. Se poate remarca, totuşi, că transferarea problemei ascendentului parrhesiastului curajos de la democraţie la autocraţie (este vorba de a exercita asupra sufletului Principelui ascendentul de care este nevoie, de discursul de adevăr pe care acesta trebuie făcut să-l audă educîndu-l, convingîndu-l, de riscul pe care şi-l ia sfetnicul, consilierul, opunîndu-se principelui şi făcîndu-l pe acesta să ia o decizie care poate să fie cea greşită) a fost operată, în mare parte, de către filosof. Tocmai de aceea, problema parrhesiei s-a dezvoltat într-o artă de a guverna care şi-a dobîndit autonomia faţă de morală şi faţă de educarea principelui în secolele al XVI-lea-al XVII-lea, odată cu apariţia Raţiunii de Stat".

tre *parrhesia* şi democraţie. După moartea lui Pericle, Atena se va reprezenta pe ea însăşi ca o cetate în care jocul democraţiei şi jocul parrhesiei, al democraţiei şi al spunerii adevărului, nu reuşesc să se combine şi să se ajusteze într-un mod convenabil, care să îngăduie însăşi supravieţuirea acestei democraţii. Această reprezentare, această imagine a ajustării defectuoase dintre democraţie şi adevăr, dintre democraţie şi spunerea adevărului poate fi găsită într-o serie întreagă de texte, mai cu seamă în două, care mi se par deosebit de semnificative şi de clare. Unul se află la Isocrate (începutul tratatului *Peri tês eirênês, Despre pace*), iar celălalt la Demostene, începutul celei de-a treia *Filipice,* dar, în fine, ar mai putea fi găsite multe altele. Aş vrea să vă citesc cîteva pasaje din deschiderea discursului lui Isocrate *Despre pace,* în care el arată cum şi de ce nu merg lucrurile cum trebuie. Şi veţi vedea cît de aproape este acest pasaj de reprezentarea parrhesiei rele pe care v-am citit-o adineauri, extrăgînd-o din tragedia *Orestes* a lui Euripide.

În deschiderea acestui tratat în care trebuie să se discute despre o pace posibilă care le este propusă atenienilor, Isocrate, care este adept al păcii, spune următoarele: "Observ că oratorilor nu le acordaţi atenţie egală; că pe unii îi ascultaţi, în vreme ce altora nu suportaţi să le auziţi nici măcar vocea. Nu trebuie să mire, de altfel, pe nimeni că vă purtaţi în felul acesta, căci dintotdeauna aveţi obiceiul să-i expulzaţi pe oratorii care nu vorbesc în sensul dorinţelor voastre"[11]. Există, deci, *parrhesia* rea atunci cînd împotriva unor oratori sînt luate anumite măsuri sau cînd oratorii sînt ameninţaţi cu anumite măsuri cum ar fi expulzarea – dar care pot merge pînă la exil, pînă la ostracizare şi chiar, în unele cazuri (iar Atena avusese şi va mai avea această experienţă), pînă la moarte. Nu există *parrhesia* bună şi, prin urmare, nu va exista bună ajustare între democraţie şi spunerea adevărului dacă există această ameninţare cu moartea care atîrnă asupra enunţării adevărului. Şi ceva mai departe, în paragraful 14 al aceluiaşi *Discurs despre pace,* Isocrate spune următoarele: "În ceea ce mă priveşte, ştiu bine că e foarte greu să mă aflu în opoziţie cu starea voastră de spirit, şi că în plină democraţie nu există libertate de cuvînt decît în acest loc, pentru oamenii cei mai smintiţi cărora nu le pasă de voi, şi la teatru, pentru autorii de comedii. Şi cel mai periculos lucru dintre toate este că aceia care reproduc în faţa celorlalţi greci greşelile statului [adică autorii de comedii, cei care, prin urmare, etalează în faţa grecilor greşelile statului; M. F.] se bucură din partea voastră de o recunoştinţă pe

11. Isocrate, *Discours,* vol. III, "Sur la paix", 3, trad. fr. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 12.

care n-o acordați nici măcar celui care vă face un bine, şi că în fața celor care vă dojenesc şi vă critică vă arătați la fel de prost-dispuşi ca în fața cuiva care ar aduce un prejudiciu statului"[12]. Altfel spus, problema care e pusă aici este, dacă vreți, problema locului criticii. Isocrate le reproşează atenienilor că acceptă o anumită reprezentare a propriilor lor greşeli, a propriilor lor defecte, a propriilor lor erori cu condiția ca aceasta să se producă la teatru, pe scenă şi sub formă de comedie. Atenienii acceptă această critică, cînd de fapt ea îi ridiculizează, îi face de rîs în fața tuturor grecilor. Ei nu suportă, în schimb, nicio critică [care ar îmbrăca], în cadrul politicii, forma unui reproş adresat în mod direct Adunării de către un orator. Şi se debarasează de oratorii sau de oamenii politici care joacă un astfel de joc. Acesta e primul motiv pentru care *parrhesia* şi democrația nu mai fac casă bună şi nu se mai cheamă, nu se mai implică una pe cealaltă, aşa cum era visul sau cum se întîmpla la orizontul tragediei *Ion*.

Acestei laturi, dacă vreți, negative, acestui motiv negativ trebuie să-i fie însă adaugate şi nişte motive pozitive: dacă între *parrhesia* şi democrație nu mai există aceeaşi bună înțelegere nu e doar pentru că spunerea adevărului este refuzată, ci şi pentru că se lasă loc unui lucru care este o imitație a spunerii adevărului, care este o falsă spunere a adevărului. Iar această falsă spunere a adevărului este tocmai discursul pe care îl țin linguşitorii. Iar discursul linguşitor, discursul demagogic ce este? Şi de data aceasta, putem să ne referim la pasajul din Isocrate în care sînt amintiți linguşitorii: "Ați obținut ca oratorii de meserie să-şi exercite şi să-şi dedice priceperea nu lucrurilor folositoare statului, ci rostirii unor discursuri care să vă facă plăcere. Şi tocmai în această direcție dau buzna şi se înghesuie acum cei mai mulți dintre ei. Căci era evident pentru toată lumea că v-ar fi mult mai pe plac să-i auziți pe cei care vă îndeamnă la război decît pe cei care vă oferă sfaturi de pace"[13]. Trec rapid peste aceste elemente şi peste altele care sînt oferite în acest pasaj. [Dar, pentru a rezuma,] această *parrhesia* rea, care apare, prin urmare, asemenea monedei rele, în locul parrhesiei bune, izgonind-o, în ce anume constă?

Ea se caracterizează, în primul rînd, prin faptul că oricine poate să ia cuvîntul, să vorbească, să se exprime. Nici vechile drepturi ancestrale ale originii şi, mai ales, ale apartenenței la sol – apartenență la sol a nobilimii, dar şi a micilor țărani pe care i-am văzut adineauri –, nici

12. *Id.*, 14, p. 15.

13. *Id.*, 5, p. 13.

această apartenență la sol și la o tradiție și nici calități precum cele ale lui Pericle (calități personale, calități morale de integritate, de inteligență, de devotament etc.) nu vor mai califica, acum, pe cineva să poată să se exprime și nu-i vor mai conferi vreun ascendent. De-acum înainte, oricine poate să vorbească, ceea ce este un drept constituțional. Dar oricine, de fapt, va vorbi și oricine, de fapt, vorbind își va exercita ascendentul. Pînă și cetățenii de dată recentă, cum era cazul lui Cleofonte, pot să exercite, astfel, acest ascendent. Nu cei mai buni, ci cei mai răi, așadar, vor vorbi și-și vor exercita ascendentul. Ascendentul este, așadar, pervertit. În al doilea rînd, ceea ce spune acest rău parrhesiast, acest parrhesiast venit de oriunde, ceea ce spune el nu o spune pentru că reprezintă părerea sa, pentru că e convins că părerea sa e adevărată, pentru că e suficient de inteligent ca părerea sa să corespundă efectiv adevărului și să reprezinte efectiv ce este mai bun pentru cetate. El nu va vorbi decît pentru că și doar în măsura în care ceea ce spune va reprezenta opinia cea mai curentă, opinia majorității. Altfel spus, în loc ca ascendentul să fie exercitat de diferența proprie discursului adevărat, ascendentul cel rău al oricui va fi obținut prin conformitatea acestuia cu ceea ce oricine poate să spună și să gîndească. În sfîrșit, cea de-a treia caracteristică a acestei *parrhesia* rele o constituie faptul că acest fals discurs adevărat nu are drept armătura curajul singular al celui capabil, așa cum putuse să facă Pericle, să se întoarcă împotriva propriului popor și să-i facă, la rîndul său, reproșuri. În locul acestui curaj, vom avea niște indivizi care nu caută decît un singur lucru: să-și asigure propria securitate și propriul succes prin plăcerea pe care le-o fac auditorilor, flatîndu-i în sentimentele și în opiniile lor. *Parrhesia* cea rea, care o izgonește pe cea bună, este așadar, dacă vreți, acest "toți", acest "oricine" gata să spună totul și orice cu singura condiție ca lucrurile spuse să fie bine primite de oricine, adică de toți. Acesta e mecanismul parrhesiei rele, al acelei rele *parrhesia* care înseamnă, în fond, ștergerea diferenței pe care o introduce spunerea adevărului în jocul democrației.

Ceea ce voiam să vă spun azi poate fi, așadar, rezumat astfel. După părerea mea, noua problemă a parrhesiei rele de la răspîntia secolelor al V-lea și al IV-lea în Atena, [și în general] problema parrhesiei, bune sau rele, este în fond problema diferenței indispensabile, dar întotdeauna fragile, pe care exercitarea discursului adevărat o introduce în structura democrației. Pe de o parte, într-adevăr, nu poate să existe discurs adevărat, nu poate să existe liber joc al discursului adevărat, nu poate să existe acces al oricui la discursul adevărat decît în măsura în care există democrație. Dar, și tocmai aici raportul dintre discursul adevă-

rat şi democraţie devine dificil şi problematic, trebuie să înţelegem foarte bine că acest discurs adevărat nu se repartizează şi nu se poate repartiza egal în democraţie, conform aşa-numitei *isêgoria*. Dacă toate lumea poate să vorbească nu înseamnă şi că toată lumea poate să spună adevărul. Discursul adevărat introduce o diferenţă, sau mai degrabă este legat, atît în condiţiile, cît şi în efectele lui, de o diferenţă: doar unii, doar cîţiva pot să spună adevărul. Şi în momentul în care doar cîţiva pot să spună adevărul, în momentul în care această spunere a adevărului îşi face apariţia în cîmpul democraţiei, se produce o diferenţă care este aceea a ascendentului exercitat de unii asupra celorlalţi. Discursul adevărat, şi apariţia discursului adevărat, se află la însăşi rădăcina procesului de guvernamentalitate. Dacă democraţia poate fi guvernată e pentru că există un discurs adevărat.

Şi observaţi, atunci, apărînd un nou paradox. Primul era: nu poate să existe discurs adevărat decît graţie democraţiei, dar discursul adevărat introduce în democraţie ceva cu totul diferit şi ireductibil la structura ei egalitară. În măsură, însă, în care acest ceva este cu adevărat discursul adevărat, în măsura în care este o bună *parrhesia,* tocmai acest discurs adevărat îi va permite democraţiei să existe, să subziste. Pentru ca democraţia să poată, într-adevăr, să-şi urmeze cursul, pentru ca ea să poată fi menţinută dincolo de toate avatarurile, evenimentele, înfruntările şi războaiele, trebuie ca discursul adevărat să aibă locul său. Democraţia nu subzistă, prin urmare, decît graţie discursului adevărat. Pe de altă parte însă, în măsura în care discursul adevărat nu apare, în democraţie, decît prin duel, prin conflict, prin înfruntare, prin rivalitate, ei bine, discursul adevărat este întotdeauna ameninţat de democraţie. Şi tocmai acesta e al doilea paradox: nu există democraţie fără discurs adevărat, căci fără discurs adevărat ea ar pieri; dar moarsibilitatea reducerii la tăcere a discursului adevărat este înscrisă în democraţie. Nu există discurs adevărat fără democraţie, însă discursul adevărat introduce diferenţe în democraţiie. Nu există democraţie fără discurs adevărat, însă democraţia ameninţă însăşi existenţa discursului adevărat. Acestea sînt, cred, cele două mari paradoxuri aflate în centrul raporturilor dintre democraţie şi discursul adevărat, în centrul raporturilor dintre *parrhesia* şi *politeia:* o *dunasteia* indexată după discursul adevărat şi o *politeia* indexată după exacta şi egala repartizare a puterii. Ei bine, într-o epocă, a noastră, în care atît de mult ne place să punem problemele democraţiei în termeni de repartizare a puterii, de autonomie a fiecăruia în exercitarea puterii, în termeni de transparenţă şi de opacitate, de raport între societatea civilă şi stat, cred că e, poate, bine să reamintim această veche problemă, contem-

porană cu însăşi funcţionarea democraţiei ateniene şi cu crizele ei, anume problema discursului adevărat şi a cezurii necesare, indispensabile şi fragile pe care discursul adevărat nu poate să n-o introducă într-o democraţie, o democraţie care în acelaşi timp face posibil acest discurs adevărat şi îl ameninţă fără încetare. Cam asta ar fi, mulţumesc.

Cursul din 9 februarie 1983

Prima oră

Parrhesia: *uz curent; uz politic. – Reamintirea celor trei scene exemplare: Tucidide; Isocrate; Plutarh. – Linii de evoluție ale parrhesiei. – Cele patru mari probleme ale filosofiei politice antice: cetatea ideală; meritele împărțite ale democrației și ale autocrației; adresarea către sufletul Principelui; raportul filosofie/retorică. – Studiere a trei pasaje din Platon.*

Aș vrea să profit, pentru că tot e vacanță și tocmai am primit în cutia mea de scrisori o obiecție de la un ascultător, ca să precizez, poate, unul sau două lucruri, în cazul în care n-am fost prea clar. Obiecția este, într-adevăr, interesantă. Ascultătorul îmi spune că nu e foarte mulțumit de ceea ce am spus despre *parrhesia,* și mă trimite la o definiție pe care am putea-o numi, într-o anumită măsură, canonică a noțiunii de *parrhesia,* care, îmi spune el, semnifică, în general, orice formă de libertate a cuvîntului; și, în al doilea rînd, în cadrul cetății democratice și în sensul politic al termenului, *parrhesia* este libertatea de cuvînt care e acordată oricărui cetățean, exclusiv cetățeanului, bineînțeles, dar tuturor cetățenilor, chiar dacă sînt săraci. În legătură cu aceste două aspecte ale definiției parrhesiei aș vrea, atunci, să amintesc următoarele lucruri.

În primul rînd, este evident că termenul *parrhesia* are un sens curent care înseamnă: libertate a cuvîntului. Alături de această noțiune de libertate a cuvîntului, prin care spunem ceea ce vrem, se află noțiunea de sinceritate, de francheț*e {franchise}*. Altfel spus: nu numai că vorbim liber și spunem tot ce vrem, dar există în *parrhesia* și ideea că spunem ceea ce efectiv gîndim, ceea ce efectiv credem că este adevărat. Înțeleasă astfel, *parrhesia* este sinceritate, francheț*e*, am putea spune: este profesiune de adevăr. Voi corecta, atunci, definiția curentă a cuvîntului *parrhesia* spunînd: nu înseamnă doar libertate a cuvîntului, libertate de expresie, înseamnă și francheț*e*, profesiune de adevăr. Acestea fiind spuse, se înțelege de la sine că noțiunea, termenul de *parrhesia* este folosit uneori, deseori chiar, în înțelesul său absolut curent și în afara oricărui context, a oricărei armături tehnice sau politice. Și veți întîlni foarte des în textele grecești pe cîte cineva spunînd: Ascultă, ca să-ți spun pe față (*"parrhesia":* cu *parrhesia*), oarecum așa cum noi spunem: sincer vorbind. Atunci cînd noi spunem "sincer vorbind", este vorba, bineînțeles, de o expresie curentă, de-a gata, fără un sens puternic. Ceea ce nu înseamnă că libertatea cuvîntului nu este o problemă politică,

că libertatea de expresie nu este o problemă politică, o problemă tehnică, o problemă, de asemenea, istorică. Voi spune, prin urmare, același lucru și în ceea ce privește *parrhesia:* sens curent, actual, familiar, evident; și, apoi, acest sens tehnic și precis.

În al doilea rînd, în ceea ce privește, tocmai, acest sens precis și tehnic, nu cred că putem să rezumăm, pur și simplu, sensurile și problemele, mai ales, pe care le pune noțiunea de *parrhesia* spunînd că *parrhesia* este libertatea de expresie acordată oricărui cetățean într-o democrație, indiferent dacă e bogat sau sărac. Nu cred că e suficient – de ce? În primul rînd, pentru că, încă o dată – și aici vă trimit la ceea ce vă spuneam data trecută –, în definiția democrației găsim (vă trimit la textul lui Polibiu, dar mai există și altele) aceste două noțiuni: *isêgoria* și *parrhesia*. *Isêgoria* este, efectiv, dreptul constituțional, instituțional, dreptul juridic acordat oricărui cetățean de a vorbi, de a se exprima, de a lua cuvîntul, sub toate formele pe care poate să le îmbrace această luare a cuvîntului într-o democrație: luare politică a cuvîntului, luare judiciară a cuvîntului, interpelare etc. Ce anume face, atunci, diferența dintre *isêgoria,* prin care cineva poate să se exprime și să spună tot ce gîndește, și *parrhesia*? Este, cred, faptul că *parrhesia,* care își are, bineînțeles, rădăcinile în *isêgoria,* se referă la ceva puțin diferit, care este practica politică efectivă. Și dacă, efectiv, ține de jocul democrației, de legea internă a democrației ca oricine să poată să ia cuvîntul, o anumită problemă tehnică, politică, se pune totuși, și anume: cine va lua cuvîntul, cine va putea, *de facto,* să-și exercite influența asupra deciziei celorlalți, cine va fi capabil să convingă și cine, proferînd ceea ce el consideră că e adevărul, va putea să le servească, astfel, drept călăuză celorlalți? Tocmai în această măsură nu cred că problemele puse de *parrhesia* sînt, pur și simplu, de ordinul egalei repartizări a dreptului la cuvînt tuturor cetățenilor în cetate, indiferent dacă sînt bogați sau săraci. Tocmai din acest punct de vedere mi se pare insuficientă această definiție a noțiunii de *parrhesia*. Și, în al doilea rînd – și este tocmai ceea ce vom încerca să începem să explicăm azi –, absolut deloc nu trebuie să credem că problema parrhesiei – în acest înțeles politic: cine va vorbi, va spune adevărul, va dobîndi ascendent asupra celorlalți, va convinge și, prin urmare, în numele adevărului și plecînd de la adevăr, va guverna? – se pune doar în cîmpul democrației. Vom vedea, dimpotrivă, că *parrhesia* pune probleme politice, probleme tehnice chiar și în jocul puterii autocratice. Întrebarea care se va pune va fi: cum putem să ne adresăm Principelui, în ce fel putem să-i spunem adevărul? Și plecînd de la ce, potrivit cărei formări, cărei educații, cum trebuie să acționăm asupra sufletului său? Ce este sfătuitorul, sfetnicul, consilierul Princi-

pelui? Aş spune, prin urmare, că noţiunea de *parrhesia* este ceva mai îngustă în cîmpul democraţiei decît noţiunea de *isêgoria*. Pune nişte probleme în plus şi cere nişte determinări în plus faţă de noţiunea de *isêgoria,* adică de împărţire egală a dreptului la cuvînt. Iar în alt sens, mai larg, nu este vorba doar de jocul adevărului sau de jocul dreptului la cuvînt în democraţie, ci de jocul dreptului la cuvînt şi de jocul adevărului în orice formă de guvernare, chiar şi autocratică.

Răspund acestei obiecţii în primul rînd pentru că îmi place foarte mult să mi se aducă astfel de obiecţii. E foarte bine. Avînd în vedere dificultăţile de circulaţie care există într-un auditoriu ca acesta, sîntem obligaţi unii să scriem, alţii să răspundem oral. Şi, în al doilea rînd, cred, într-adevăr, că această obiecţie răspunde, probabil, anumitor imprecizii din expunere pe care e posibil să le fi făcut, în tot cazul cred că aceleaşi obiecţii ar fi putut fi făcute şi de către alţii, sînt, deci, mulţumit că am putut să le răspund. [...]*

Aş vrea, acum, să reiau discuţia plecînd de la trei pasaje sau de la trei scene pe care le-am întîlnit deja în expunerile precedente. Trei pasaje care evocă trei scene din viaţa politică greacă, trei scene de altfel reale, important pentru mine fiind, evident, felul în care aceste scene sînt reflectate în textele care le expun.

Prima scenă, vă aduceţi aminte, sau mai curînd primul text, primul pasaj este primul pasaj din Tucidide care povesteşte, în mod mai mult sau mai puţin creativ, simbolic, în orice caz reorganizat, faimoasa dezbatere care a avut loc la Atena atunci cînd spartanii le-au trimis atenienilor nişte ambasadori pentru a le da un fel de ultimatum, problema care se punea fiind dacă acest ultimatum trebuia acceptat sau respins, adică dacă se declara război sau se încheia pace. Este vorba, aşadar, de faimoasa decizie, capitală în istoria Atenei şi în istoria întregii Grecii, prin care se va declanşa Războiul Peloponesiac. Descrierea lui Tucidide, vă aduceţi aminte, trimitea la o serie de elemente importante. În primul rînd, faptul, bineînţeles, că Adunarea poporului fusese convocată în cel mai regulamentar mod, că fiecare putuse, în cadrul ei, să-şi exprime opinia *(isêgoria),* că aceste opinii erau

---

* M. F. adaugă:

Nu ştiu... Dacă auditorul în chestiune, pe care nu-l cunosc, de altfel, personal, nu e total mulţumit de ceea ce am spus, ei bine, să-mi scrie din nou [*se aude răspunzînd o voce din asistenţă:* Sînt mulţumit]. În orice caz, într-una dintre şedinţele pe cale le vom mai putea face după vacanţă, aşa cum am mai făcut, am putea continua discuţia. În sfîrşit, sînteţi mulţumiţi? Cred, pînă la urmă, că această practică a întrebării scrise şi a răspunsului oral este o posibilitate, încă o dată, de a purta discuţii într-o instituţie evident nu foarte pregătită pentru dialog şi pentru lucrul în comun, spre regretul meu.

diferite şi împărţiseră, aşadar, Adunarea în curente diferite. Şi tocmai în acel moment Pericle se ridicase, venise în faţa scenei – Pericle, despre care Tucidide reaminteşte că era cel mai influent dintre atenieni – şi, după ce lăsase pe fiecare să se exprime, spusese ce-avea de spus. Iar ceea ce-avea de spus era subliniat de el ca fiind nu numai ceea ce el considera că este adevărat, ci ca fiind tocmai lucrul în care el crede. Era ceea ce credea el, ceea ce credea el în momentul actual, dar era, în fond, şi ceea ce crezuse şi gîndise întotdeauna. Nu era, deci, doar enunţarea unei precauţii, a unei prudenţe sau a unei înţelepciuni politice conjuncturale. El făcea cu adevărat o profesiune {de credinţă} din a spune adevărul în această chestiune, şi se identifica cu această profesiune de adevăr. Ultimul aspect, în sfîrşit, al acestei scene, vă aduceţi aminte că era acesta: încă de la începutul discursului său, el lua în calcul posibilitatea ca deznodămîntul acestui război să nu fie neapărat favorabil. Şi spunea, într-adevăr, că dacă efectiv întreprinderea n-ar fi încununată de succes, dacă efectiv războiul va fi votat, poporul care, astfel, l-ar fi susţinut n-ar trebui să se întoarcă împotriva lui. Şi că dacă poporul este cu adevărat gata să împartă cu el, Pericle, eventualul succes, va trebui ca el să împărtăşească şi înfrîngerea şi insuccesul, dacă va fi ca acestea să se producă. E vorba de tot acest aspect al riscului şi al pericolului în spunerea politică a adevărului. De la această primă scenă aş vrea să pornesc.

Aş vrea, apoi, să vă reamintesc o a doua scenă, pe care de asemenea am întîlnit-o, o scenă care este mai puţin reală din punct de vedere istoric, chiar dacă face trimitere la nişte elemente perfect situabile: este vorba de discursul lui Isocrate, pe care îl aminteam la sfîrşitul cursului precedent, *Despre pace,* care se situează şaizeci sau şaptezeci de ani mai tîrziu, în jurul anilor 355-366, în care Isocrate trebuie, aşadar, să vorbească în favoarea sau împotriva unei propuneri de pace. De fapt, discursul lui Isocrate, ca toate discursurile lui Isocrate, n-a fost efectiv rostit în faţa Adunării. E mai mult un fel de..., nu de pamflet, ci, să zicem, de manifest în favoarea păcii, care ia forma unui discurs posibil, a unui discurs eventual în faţa Adunării. Iar în acest discurs găsim un exordiu în care Isocrate reaminteşte că, bineînţeles, problema păcii şi a războiului este un lucru extrem de important. Pacea şi războiul, spune el, fac parte dintre lucrurile care au cea mai mare greutate în viaţa oamenilor şi în cazul cărora o bună decizie (*orthôs bouleesthai* a decide bine) este ceva esenţial.[1] Or, continuă Isocrate în exordiul său,

1. "Ne-adunat, într-adevăr, ca să deliberăm în privinţa războiului sau a păcii, lucruri care au cea mai mare greutate în viaţa oamenilor şi în care, inevitabil, autorii celor

cei care se pronunță în favoarea păcii sau împotriva păcii nu sînt tratați la fel de către Adunare. Unii sînt bine primiți, pe cînd ceilalți sînt expulzați. Şi sînt expulzați de ce? Ei bine, pentru că nu vorbesc conform dorințelor Adunării. Şi pentru că nu vorbesc aşa cum vrea Adunarea, sînt izgoniți. Or, spune el, există aici ceva profund nedrept, ceva care perturbă însuşi jocul democrației şi al spunerii adevărului. Căci de ce s-ar strădui cei care vorbesc în sensul a ceea ce doreşte Adunarea să caute şi să formuleze argumente raționale? Le e de-ajuns să repete ce spun oamenii, ce spun ceilalți. Nu trebuie decît să repete această rumoare a opiniei. Pe cînd cei care gîndesc altceva decît ceea ce doreşte Adunarea în general, aceştia, pentru a ajunge să convingă Adunarea, pentru a o face să-şi schimbe părerea, sînt obligați, spune el, să caute argumente, argumente raționale şi adevărate. Şi, prin urmare, o adunare ar trebui să-i asculte cu mult mai multă atenție pe cei care se pronunță împotriva părerii ei decît pe cei care nu fac decît să repete ceea ce gîndeşte ea.

În sfîrşit, cea de-a treia scenă pe care aş vrea s-o evoc, cel de-al treilea text este un text şi o scenă despre care v-am vorbit la începutul cursului {de anul acesta}, în al doilea curs, cred. Este celebra scenă în care îl vedem pe Platon la curtea Siciliei, la curtea lui Dionysios cel Tînăr, confruntîndu-se cu tiranul împreună cu Dion.[2] Această scenă este de fapt relatată de Plutarh, deci mult după perioada în care mă plasez pentru moment, dar el povesteşte o scenă care s-a petrecut tocmai în această perioadă, adică în prima jumătate a secolului al IV-lea. Şi ce vedem în această scenă? Ei bine, vedem două personaje: pe Dion, unchiul lui Dionysios cel Tînăr, şi pe Platon, filosoful, venit la solicitarea lui Dion ca să formeze sufletul lui Dionysios cel Tînăr. Şi amîndoi îl înfruntă pe tiran, amîndoi se folosesc de *parrhesia* (de spunerea adevărului, de sinceritate, de franchețe). Şi, făcînd asta, ei îşi iau, evident, riscul de a-l supăra pe tiran. Şi vedem cele două deznodăminte: pe de o parte, Platon, izgonit efectiv de către Dionysios, este nu doar amenințat cu moartea, ci Dionysios chiar pune la cale un complot pentru a-l ucide; în vreme ce Dion, pentru o vreme, continuă să-şi păstreze ascendentul asupra lui Dionysios, fiind singurul, din întreaga curte, din întregul anturaj al lui Dionysios, care mai poate să aibă influență asupra lui.

---

mai raționale decizii *(orthôs bouleuomenous)* sînt cei care obțin cele mai bune rezultate" (Isocrate, *Discours,* vol. III, "Sur la paix", 2, trad. fr. G. Mathieu, ed. cit., p. 12).

2. Cf. *supra*, cursul din 12 ianuarie.

Dacă am ținut să reamintesc ceva mai pe larg aceste trei scene este din următorul motiv. Mi se pare că, din confruntarea lor, putem vedea aparînd definiția, desenul unei anumite probleme politice, istorice, filosofice. În primul rînd, ce întîlnim în aceste trei scene? Întînim un anumit număr de elemente fundamentale, şi care sînt aceleaşi. În primul rînd, *parrhesia,* în aceste trei scene, intervine, se desfăşoară într-un spațiu politic constituit. În al doilea rînd, *parrhesia* constă în aceea că se pronunță un anumit discurs, discurs care pretinde că spune adevărul şi discurs în care, de asemenea, cel care spune adevărul jură că spune adevărul, îşi face o profesiune de credință din a spune adevărul, identificîdu-se pe sine ca fiind efectiv enunțătorul acestei propoziții sau al acestor propoziții adevărate. În al treilea rînd, în aceste trei scene, lucrul despre care e vorba, care constituie miza acestor trei scene e ascendentul care va fi sau nu va fi asigurat de către cel care vorbeşte şi care spune adevărul. În orice caz, dacă spunem adevărul este, într-adevăr, pentru a exercita un anumit ascendent, contează prea puțin dacă asupra Adunării sau asupra Principelui, un ascendent care va avea efectiv o influență asupra modului în care vor fi luate deciziile, în care cetatea sau statul vor fi guvernate. În sfîrşit, cel de-al patrulea element comun tuturor acestor scene: riscul, adică faptul că şeful, responsabilul, cel care a vorbit, va putea să fie, de către popor sau de către Principe, răsplătit sau sancționat în funcție de succesul întreprinderii, în funcție de rezultatul la care discursul său adevărat va fi condus sau pur şi simplu în funcție de umoarea, fie a Adunării, fie a Principelui. Avem aici toate aceste elemente.

Observați însă, în acelaşi timp, că toate aceste trei scene diferă unele de altele. Prima scenă – scena relatată de Tucidide, aceea cu Pericle ieşind în fața Adunării poporului şi luînd cuvîntul – reprezintă *parrhesia* bună, aşa cum trebuie ea să funcționeze. Între toți cetățenii care au dreptul să se exprime şi care efectiv şi-au exprimat părerea şi şi-o vor exprima, de altfel, prin vot, între toți aceşti cetățeni există unul care exercită un ascendent, un ascendent bun, şi care care îşi ia acest risc, expunînd exact în ce anume constau aceste riscuri. Aceasta e *parrhesia* bună. Ultimele două {scene} – cea evocată de Isocrate la începutul tratatului *Peri tês eirênês,* [şi] cea evocată de Plutarh povestind viața lui Dion – sînt nişte *parrhesiai* rele sau, în orice caz, nişte *parrhesiai* care nu reuşesc aşa cum ar trebui să reuşească, de vreme ce, într-un caz, cel evocat de Isocrate, ei bine, cel care spune adevărul nu e ascultat. Şi el nu e ascultat în beneficiul celor care linguşesc şi care, în loc să spună adevărul, nu fac decît să repete opinia Adunării. Iar în cazul lui Dionysios, îl vedem pe tiranul care, după ce filosoful a vorbit, nu are nimic

mai urgent de făcut decît să-l expulzeze şi să urzească împotriva lui un complot care i-ar putea aduce cu adevărat moartea. Ei bine, mi se pare că, prin aceste trei scene şi prin elementele comune şi diferite care există în aceste trei scene, putem vedea desenîndu-se ceea ce va fi în acelaşi timp noua problematică a parrhesiei şi un întreg cîmp al gîndirii politice care va bîntui *{permaner}* întreaga Antichitate, cel puţin pînă la sfîrşitul secolului al II-lea sau pînă la marea criză, în orice caz, a guvernării imperiale de la jumătatea secolului al III-lea după I.C. Cred că aceste cinci, şase, şapte secole ale gîndirii filosofice antice pot fi privite, pînă la un anumit punct, prin intermediul acestei probleme a parrhesiei. Iată, mai precis, ce vreau să spun.

În primul rînd, prin aceste trei scene, noţiunea de *parrhesia,* despre care văzusem în *Ion* al lui Euripide că se prezenta ca un privilegiu, ca un drept la care oricine este îndreptăţit să aspire cu condiţia să fie cetăţean al unei cetăţi, această *parrhesia* atît de mult dorită de către Ion apare acum ca o practică ambiguă. Trebuie să existe *parrhesia* în democraţie, aşa cum trebuie să existe şi în jurul Principelui: *parrhesia* este o practică necesară. Şi, în acelaşi timp, este o practică periculoasă sau, mai curînd, riscă să fie în acelaşi timp neputincioasă şi periculoasă. Neputincioasă pentru că nimic nu dovedeşte că va funcţiona efectiv aşa cum trebuie, că nu va conduce la un rezultat opus celui pentru care era destinată. Şi, pe de altă parte, ea poate să atragă întotdeauna, pentru cel care o practică, chiar periclitarea vieţii. Problematizare, prin urmare, a noţiunii de *parrhesia,* ambiguitate a valorii ei: aceasta e prima transformare care se observă prin confruntarea acestor trei scene.

În al doilea rînd, observăm o a doua transformare, care priveşte, într-o anumit măsură, însăşi localizarea parrhesiei. În textul lui Euripide era clar, se spunea în mod explicit că *parrhesia* făcea corp comun cu democraţia, potrivit unei circularităţi, vă aduceţi aminte, pe care am evocat-o, pentru că era efectiv nevoie ca Ion să aibă *parrhesia* pentru ca democraţia ateniană să fie întemeiată; şi, pe de altă parte, doar în interiorul acestei democraţii putea *parrhesia* să funcţioneze. *Parrhesia* şi democraţia făceau corp comun. Or, observaţi că în ultima scenă pe care am amintit-o (scena relatată de către Plutarh, cu Platon, Dion şi Dionysios), *parrhesia* nu mai face absolut deloc corp comun cu democraţia. *Parrhesia* are un rol pozitiv, determinat de jucat în alt tip de putere: în puterea autocratică. Avem de-a face, prin urmare, cu o alunecare a parrhesiei dinspre structura democratică de care era legată spre o formă de guvernare nedemocratică.

În al treilea rînd, prin această ultimă scenă relatată de către Plutarh, observăm un fel de dedublare a parrhesiei, în sensul că *parrhesia*

apare ca fiind, bineînțeles, ceva necesar în cîmpul politic propriu-zis. *Parrhesia* este un act direct politic care este exercitat fie în fața Adunării, fie în fața șefului, a guvernantului, a suveranului, a tiranului etc. Este un act politic. Dar, pe de altă parte, *parrhesia* – acest lucru apare cu claritate în textul lui Plutarh – este, deopotrivă, un act, un mod de a vorbi care se adresează unui individ, sufletului unui individ, și care privește felul în care acest suflet va fi format. Formarea sufletului Principelui, rolul pe care cei care îl înconjoară pe Principe va trebui să-l joace nu direct în sfera politică, ci în sufletul Principelui, în măsura în care el este cel care va trebui să joace rolul politic, acest lucru arată că *parrhesia* se va desprinde, într-o oarecare măsură, de funcția ei strict politică, parrhesiei politice venind să i se adauge o *parrhesia* pe care am putea-o numi psihagogică, de vreme ce va fi vorba de a conduce și de a călăuzi sufletul indivizilor. Avem aici, prin urmare, o dedublare a parrhesiei.

În sfîrșit, în al patrulea rînd – iar acesta va fi, evident, lucrul esențial –, [în] aceeași scenă povestită de Plutarh, vedem apărînd, [odată] cu problema parrhesiei, și un nou personaj. Pînă acum, în jocul parrhesiei, cu ce anume aveam de-a face? Aveam de-a face cu cetatea, aveam de-a face cu cetățenii, cu întrebarea care dintre ei ar putea să fie sau ar trebui să fie cei mai influenți. Aveam de-a face cu șeful, la limită aveam de-a face cu suveranul, cu suveranul despotic și tiranic. În scena povestită de Plutarh însă – scenă situată, încă o dată, și ea tot la începutul secolului al IV-lea –, îl vedem apărînd pe Platon, adică vedem apărînd filosoful, în măsura în care va avea de jucat, acum, în această scenă de *parrhesia,* un rol esențial. Firește, nu este pentru prima dată cînd filosoful, ca atare, are de jucat un rol esențial în cetate. Era, deja, o foarte veche tradiție, perfect atestată în secolul al V-lea, ca filosoful să fie, să poată fi, să trebuiască să fie, pentru cetate, fie un dădător de legi (un nomotet), fie un pacificator, cel care reușea să regleze echilibrele cetății astfel încît să nu mai existe disensiuni, lupte intestine sau războaie civile. Dădător de legi sau pacificator al cetăților, iată ce era, într-adevăr, filosoful. Odată, însă, cu scena cu Platon, alături de Dion, în fața lui Dionysios, îl vedem pe filosof apărînd în calitate de parrhesiast, ca fiind cel care spune adevărul pe scena politică, în interiorul unei anumite conjuncturi politice, cu scopul de a îndruma fie politica cetății, fie sufletul celui care conduce politica cetății.

Pe scurt, prin juxtapunerea și confruntarea acestor trei scene (a lui Tucidide [datînd din] a doua jumătate a secolului al V-lea; și celelalte două: cea povestită de Plutarh și cea evocată de discursul lui Isocrate, ambele datînd din prima jumătate a secolului al IV-lea), ei bine, putem spune că vedem practica parrhesiei, mai întîi, problematizîn-

du-se, apoi, devenind o problemă generală pentru toate regimurile politice (pentru toate *politeiai,* democratice sau nu), şi, în al treilea rînd, dedublîndu-se într-o problemă pe care am putea-o considera propriu-zis politică şi o problemă de tehnică psihagogică, chiar dacă cele două lucruri sînt direct legate; şi, în sfîrşit, devenind obiectul, tema unei practici propriu-zis filosofice. Ei bine, cred că aici putem vedea formîndu-se ceea ce am putea numi cele patru mari probleme ale gîndirii politice antice, pe care le vom afla formulate deja la Platon.

În primul rînd, există vreun regim, vreo organizare, vreo *politeia* a cetăţii care să fie de aşa natură încît indexarea acestui regim faţă de adevăr să poată să se lipsească de jocul, întotdeauna periculos, al parrhesiei? Sau: poate fi reglată o dată pentru totdeauna problema raporturilor dintre adevăr şi organizarea cetăţii? Va putea cetatea să aibă, o dată pentru totdeauna, un raport clar, definit, fundamental şi, într-o anumită măsură, imuabil cu adevărul? Este, în mare, problema cetăţii ideale. Cetatea ideală, aşa cum Platon şi alţii după el vor încerca să o deseneze, este, cred, o cetate în care, într-o anumită măsură, problema parrhesiei e dinainte rezolvată, pentru că cei care au întemeiat cetatea au întemeiat-o pe un raport cu adevărul de aşa natură încît acest raport va fi indestructibil, indisociabil, astfel încît toate pericolele, toate ambiguităţile, toate riscurile proprii jocului parrhesiei vor fi, în felul acesta, rezolvate. Prima problemă, prima temă.

În al doilea rînd, în gîndirea politică antică vedem apărînd altă temă care, şi ea, e legată de aceasta: ce este mai bine? Este mai bine, pentru ca viaţa cetăţii să fie indexată aşa cum trebuie faţă de adevăr, să lăsăm cuvîntul, în democraţie, tuturor celor care pot, care vor sau care se cred în stare să vorbească? Sau, din contră, e mai bine să ne încredem în înţelepciunea unui Principe, care ar fi luminat de un bun sfătuitor? Tocmai aceasta este, cred, una dintre trăsăturile capitale ce trebuie reţinute, anume că marea dezbatere politică, din gîndirea antică, dintre democraţie şi monarhie, [această] dezbatere nu este doar între democraţie şi puterea autocratică. Confruntarea este între două cupluri: cuplul [cu] o democraţie în care oamenii se ridică şi spun adevărul (aşadar, dacă vreţi: democraţie şi orator, democraţie şi cetăţean care are dreptul să se exprime şi care îşi exercită acest drept), celălalt cuplu fiind constituit din Principe şi consilierul său. Şi tocmai înfruntarea dintre aceste două cupluri, tocmai comparaţia dintre aceste cupluri se află, cred, în inima uneia dintre marile problematici ale gîndirii politice ale Antichităţii.

În al treilea rînd, vedem apărînd problema formării sufletelor şi a îndrumării sufletelor, care este indispensabilă politicii. Problema

apare cu claritate, bineînțeles, atunci cînd este vorba de Principe: cum trebuie să acționăm asupra sufletului Principelui, ce sfaturi trebuie să-i dăm? Dar, înainte chiar de a-l sfătui, cum trebuie să formăm sufletul Principelui ca să poată fi accesibil discursului de adevăr pe care va trebui, firește, să i-l ținem necontenit de-a lungul întregului exercițiu al puterii sale? Aceeași întrebare, de asemenea, în ceea ce privește democrația: cum vom putea să-i formăm pe acei cetățeni care vor trebui să-și asume responsabilitatea de a vorbi și de a-i conduce pe ceilalți? Problemă, așadar, a pedagogiei.

Și, în sfîrșit, cea de-a patra mare problemă: această *parrhesia,* acest joc al adevărului indispensabil în viața politică – și pe care-l putem concepe atît la însăși temelia cetății, printr-o constituție ideală, cît și în jocul, ale cărui merite pot fi comparate, al democrației cu oratorii sau al Principelui cu sfătuitorul său –, această *parrhesia,* această spunere a adevărului necesară pentru a îndruma sufletul cetățenilor sau sufletul Principelui, cine e capabil să-l țină? Cine e capabil să fie artizanul parrhesiei? Ce cunoștințe, ce *tekhnê*, ce teorie sau practică, ce cunoaștere, dar și ce exercițiu, ce *mathêsis* și ce *askêsis* vor permite ținerea acestei *parrhesia?* Retorica sau filosofia? Iar această problemă retorică/filosofie va străbate de asemenea, cred, întregul cîmp al gîndirii politice. Iată, dacă vreți, felul în care putem, cred eu, să înțelegem un anumit număr de dezvoltări esențiale ale acestei forme de gîndire pornind de la soarta, de la evoluția practicii și a problematicii noțiunii de *parrhesia*.

Tocmai aceste probleme sînt cele pe care le voi relua în cursurile următoare: problema filosofiei comparate cu retorica, problema psihagogiei și a educației în funcție de politică, problema meritelor reciproce ale democrației și ale autocrației, problema cetății ideale. Mai înainte, însă, de a relua toate aceste probleme în cursurile următoare, în ședința de față aș vrea să mă situez la ceea ce am putea numi răspîntia platoniciană, adică în momentul în care aceste probleme se vor specifica și se vor articula unele la altele.*

---

* Manuscrisul, aici, precizează:

"Să mă situez la răspîntia platoniciană, acolo unde vedem critica parrhesiei rele, a democrației și a oratorilor, a retoricii, deplasîndu-se spre problematica parrhesiei bune, aceea a sfătuitorului înțelept, a filosofului; de fapt, multe texte ale lui Platon ar putea fi recitite din această perspectivă; întreaga filosofie platoniciană ar putea fi pusă în perspectivă plecînd de la problema spunerii adevărului în cîmpul structurilor politice și în funcție de alternativa filosofie/retorică. Dat fiind că aici este vorba de genealogia artei de a guverna și de formarea tematicii sfătuitorului, a consilierului principelui, voi trece rapid prin Platon evidențiind cîteva texte în care întîlnim utilizarea efectivă a cuvîntului *parrhesia*".

Într-un anumit sens, am putea, evident, să ne spunem că întreaga filosofie a lui Platon e prezentă în această problemă şi că e greu să vorbeşti despre "adevăr şi politică" în legătură cu Platon fără să efectuezi o expunere generală, o recitire generală a operei lui. În ceea ce mă priveşte, aş vrea să fac, într-o anumit măsură, doar nişte sondări, aplecîndu-mă asupra a patru sau cinci mari pasaje din opera platoniciană în care cuvîntul *parrhesia* apare întrebuinţat efectiv cu acest sens tehnic, cu acest sens politico-filosofic. Există multe alte menţionări ale termenului, tocmai în uzul lui curent: a vorbi sincer, a vorbi liber etc. Există, în schimb, un anumit număr de texte în care termenul *parrhesia* este inserat într-un context teoretic reperabil şi lămuritor în privinţa problemelor puse.

Primul pasaj pe care aş vrea să-l reamintesc – nu le citez în ordine cronologică, sau, mai exact, primele trei sînt în ordine cronologică, dar abia la urmă voi cita un pasaj din *Gorgias,* scris prin urmare înainte, dar pe care, din nişte motive pe care le veţi înţelege imediat, îl voi cita ultimul –, [cel] care se găseşte în cartea a VIII-a a *Republicii,* paragrafele 557a–b şi următoarele. Este vorba, aşa cum ştiţi, de descrierea trecerii de la oligarhie la democraţie şi de constituirea, de geneza cetăţii democratice şi a omului democratic. Reamintesc rapid contextul. Este vorba, aşadar, de geneza democraţiei. Această geneză a democraţiei se realizează, spune Platon în *Republica,* plecînd de la o oligarhie, altfel spus de la o situaţie în care doar cîţiva indivizi deţin puterea şi bogăţia, este vorba de acei faimoşi deţinători ai *dunasteia* (adică ai influenţei politice asupra cetăţii) prin însuşi statutul şi bogăţia lor, prin însăşi exercitarea puterii politice pe care şi-o rezervă lor înşişi. Cum devine oligarhia democraţie? Ei bine, vă aduceţi aminte care este geneza[3]: este în primul rînd una economică, de vreme ce, într-o oligarhie, cei care deţin puterea şi bogăţia nu au cîtuşi de puţin interesul, nu au absolut deloc chef să-i împiedice pe ceilalţi, din jurul lor, să sărăcească – din contră. Cu cît vor exista mai puţini oameni bogaţi în jurul lor, cu atît mai puţini vor fi cei aflaţi în poziţia, cei susceptibili să vrea să împartă puterea cu ei. Sărăcirea celorlalţi este, aşadar, legea necesară, în orice caz obiectivul natural al oricărei oligarhii. Şi tocmai pentru a le permite, într-o anumită măsură, celorlalţi să sărăcească din ce în ce mai mult au grijă oligarhii să nu facă legi împotriva luxului; cu cît oamenii vor cheltui mai mult şi se vor pierde în cheltuieli mai inutile şi mai

3. Platon, *Republica,* Partea a IV-a, Cartea a VIII-a, 555b–557a, trad. de Andrei Cornea, *Opere,* vol. V, ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 362–364.

nebuneşti pentru propriul lux şi pentru propria plăcere, cu atît mai bine va fi. Oligarhii nu fac, de asemenea, nici legi care să-i apere pe datornici de creditori. Îi lasă, dimpotrivă, pe creditori să se înverşuneze împotriva datornicilor făcîndu-i să-i sărăcească pe aceştia din ce în ce mai mult, astfel încît avem faimoasa alăturare, descrisă, aşa cum ştiţi, într-un pasaj celebru, dintre oamenii foarte bogaţi şi oamenii foarte săraci.[4] Atunci cînd cetăţenii unei cetăţi oligarhice se întîlnesc cu ocazia slujbelor religioase, al reuniunilor militare sau al adunărilor civice, există cei foarte bogaţi şi cei foarte săraci. Invidiile se aprind, şi aşa încep războaiele intestine, războaie intestine prin care cei mai săraci şi mai numeroşi, luptînd împotriva celorlalţi, făcînd apel la aliaţi din afară, ajung să preia puterea şi să răstoarne oligarhia. Democraţia, spune Platon, "apare atunci cînd săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogaţi, pe alţii îi alungă, restului îi dau parte egală în drepturi cetăţeneşti ca şi în demnităţi, şi atunci cînd, de obicei, demnităţile se atribuie prin tragere la sorţi"[5]. E vorba de ceea ce el numeşte *"ex isou metadôsi politeias kai arkhôn":* împărţirea, prin egalitate, a *politeia* (a constituţiei, a cetăţeniei şi a drepturilor aferente) şi a *arkhôn* (magistraturi, demnităţi). Avem aici exact definiţia faimoasei egalităţi democratice despre care textele favorabile democraţiei au spus că se află la însăşi temelia cetăţii democratice. Ne aflăm în *isonomia,* ne aflăm în *isêgoria* care caracterizează democraţia. Dar în timp ce definiţiile pozitive ale democraţiei postulează această egalitate ca pe un fel de structură fundamentală care a fost conferită cetăţii de un nomotet, de un legiuitor sau, în tot cazul, de o legislaţie care a făcut să domnească pacea în cetate, aici, din contră, egalitatea democratică nu numai că a fost obţinută prin război, dar ea continuă să poarte urma şi amprenta acelui război şi a acelui conflict, pentru că după ce au obţinut victoria şi i-au exilat pe oligarhi, cei rămaşi îşi împart, ca pe o pradă, guvernarea şi demnităţile. Egalitate care se sprijină, aşadar, pe acest război şi pe acest raport de forţe. În orice caz, iată această *isonomia* instaurată, în condiţii nefaste, neprielnice, ce-i drept, dar instaurată. Ce va rezulta din această *isonomia*? Ei bine, regăsim [în] filigranul textului lui Platon elementele constitutive ale democraţiei. Prima consecinţă a acestei democraţii: *eleutheria* (libertatea). Iar această libertate, Platon o descrie imediat în cele două componente clasice ale ei. În primul rînd, *parrhesia*: libertatea de expresie. Dar şi libertatea de a face ceea ce vrei, nu numai de a-ţi exprima opinia, ci şi de a alege efectiv deciziile pe care le doreşti, libertatea de a face tot

4. *Id.*, 556c-d, p. 363–364.

5. *Id.*, 557a, p. 364.

ce-ți vine să faci.[6] Această structură, acest joc al libertății în cadrul acestei democrații astfel constituite trebuie înțeles în trei feluri.

În primul rînd, este vorba, într-adevăr, de libertatea de a face şi de a spune ce vrei în sensul pe care [tocmai l-am definit]. Dar este vorba şi de o libertate înțeleasă în sensul strict politic al termenului, fiecare fiindu-şi în această democrație propria sa unitate politică. Departe ca *parrhesia*, ca libertatea de a face ce vrei să fie condiția prin care se formează o opinie comună, în această *parrhesia*, în această *eleutheria* care caracterizează democrația astfel constituită, fiecare îşi este, oarecum, micul său stat propriu: spune ce vrea şi face ce vrea pentru el însuşi. A nu fi obligat să comanzi în acest stat, chiar dacă eşti capabil s-o faci, a nu fi obligat nici să te supui dacă nu vrei, a nu fi obligat să mergi la război cînd ceilalți se duc, a nu fi obligat să menții pacea cînd ceilalți o mențin dacă nu doreşti pace – şi, pe de altă parte, a comanda şi a judeca dacă ai chef să faci asta, în ciuda legii care îți interzice orice demnitate sau orice magistratură: astfel de practici sînt legate, prin urmare, de această democrație astfel constituită. Astfel de practici, o astfel de stare de lucruri, întreabă, ironic, interlocutorul, "nu face {...} să fie binecuvîntat şi plăcut un astfel de trai, pe moment"[7]? Prin urmare, în această democrație, funcționînd astfel, *parrhesia* nu este elementul constituirii unei opinii comune, ci garanția că fiecare va fi pentru sine propria autonomie, propria identitate, propria singularitate politică.

Altă consecință a libertății astfel înțelese este că libertatea de expresie va permite oricui să se ridice şi să ia cuvîntul pentru a linguşi mulțimea. "Îngăduința şi, nu în ultimul rînd, frivolitatea ei, disprețul pentru ceea ce noi am lăudat cînd am durat cetatea, anume că, afară doar dacă cineva nu ar avea o natură excepțională, nu ar putea cu niciun chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul cînd, copil fiind, nu s-ar juca înconjurat de lucruri frumoase şi nu s-ar îndeletnici cu ceea ce-i asemenea lor – această dispoziție, deci, a ei, călcînd în picioare toate acestea, nu se preocupă cîtuşi de puțin de la ce fel de preocupări porneşte cineva cînd se îndreaptă către politică, ci îl prețuieşte cu unica condiție ca omul respectiv să-şi arate bunăvoința față de mulțime."[8] Fiecare îşi este, aşadar, propria unitate politică. Şi, pe de altă parte, oricine poate să se adreseze mulțimii şi, linguşind-o, flatînd-o, să obțină ceea ce vrea.

---

6. "Mai întîi, aşadar, nu sînt ei liberi, iar cetatea nu este plină de libertate *(eleutheria)* şi de îngăduința de a vorbi *(parrhesia)* şi nu e cu putință, în ea, să faci ceea ce pofteşti?" (*id.,* 557b, p. 364).

7. *Id.,* 558a, p. 365.

8. *Id.,* 558b, p. 366.

Acesta e dublul aspect negativ al acestei *parrhesia* în această democrație astfel întemeiată: fiecare își este propria identitate și fiecare poate să atragă mulțimea încotro vrea. În timp ce jocul parrhesiei bune constă, tocmai, în a introduce diferențierea discursului adevărat care va permite, prin exercitarea unui ascendent, conducerea așa cum trebuie a cetății, aici, din contră, avem de-a face cu o structură de nediferențiere care va conduce la cea mai rea conducere a cetății cu putință.

Acestei descrieri a genezei relei cetăți democratice îi corespunde, în textul lui Platon, descrierea sufletului omului democratic, care este, așa cum știți, după chipul și asemănarea cetății democratice. Or, în ce constă acest chip și această asemănare, din sufletului omului, a democrației politice? Ei bine, în ceea ce se întîmplă cu dorințele și cu plăcerile. Altfel spus, Platon se referă la o distincție, care e clasică și nu-i aparține, între dorințele necesare și dorințele inutile. Un suflet format așa cum trebuie știe să deosebească foarte clar ceea ce e dorință necesară de ceea ce e dorință inutilă. Un suflet democratic, în schimb, este tocmai un suflet care nu știe să facă deosebirea dintre unele și altele, un suflet [în care] dorințele inutile pot să pătrundă fără nicio opreliște și să intre în conflict cu dorințele necesare.[9] Și cum dorințele inutile sînt infinit mai numeroase decît dorințele necesare, vor triumfa. În acest joc al dorințelor avem, prin urmare, cu adevărat *analogon*-ul a ceea ce se întîmplă în acea revoluție prin care se instaurează democrația. Trebuie, însă, să înțelegem foarte bine că în acest pasaj nu e vorba doar de un raport de asemănare sau de analogie. Aceeași lipsă produce, de fapt, și anarhia politică în cetatea democratică, și anarhia dorinței în suflet. În cetate, dacă se produce anarhie, ei bine, e pur și simplu pentru că *parrhesia* nu funcționează așa cum trebuie. *Parrhesia* nu este, acolo, decît libertatea de a spune orice, în loc ca prin ea să se realizeze cezura discursului adevărat și să se opereze ascendentul oamenilor raționali asupra celorlalți. Ei bine, într-un suflet democratic, într-un suflet în care domnește anarhia dorinței, ce anume a lipsit, ce anume a făcut ca anarhia dorințelor să fi devenit, astfel, dominantă? Se întîmplă astfel deoarece, spune Platon, *logos alêthês* (discursul de adevăr) a fost izgonit în afara sufletului și nu mai este lăsat să intre în cetățuie.[10] Tocmai această absență a discursului adevărat va constitutui caracterul fundamental al sufletului democratic, așa cum jocul rău al parrhesiei în cetate a produs anarhia caracteristică relei democrații.

---

9. *Id.,* 558d–561b, p. 366–370.

10. "Iar cuvîntul adevărat *(logon alêthê)* nu-l acceptă și nici nu-l primește în cetățuia sa" (*id.,* 561b, p. 370).

Şi textul merge încă şi mai departe. Între statul democratic şi sufletul democratic nu există doar această analogie generală, nu există doar această identitate prin lipsă, prin absența discursului adevărat. Există o întrepătrundere încă şi mai directă între sufletul democratic şi statul democratic. Şi asta pentru că omul democratic este tocmai cel care, cu acest suflet – acest suflet căruia îi lipseşte *logos alêthê,* discursul adevărat –, va intra în viața politică a democrației, exercitîndu-şi influența şi puterea. Omul democratic, lipsit de *logos alêthês,* ce anume va face? În anarhia propriilor dorințe, ei bine, el va vrea întotdeauna să şi le satisfacă tocmai pe cele mai mari. Va căuta să-şi exercite puterea asupra celorlalți, acea putere dezirabilă în ea însăşi, şi care îi va deschide calea spre satisfacerea tuturor dorințelor. "Adesea însă, el se îndeletniceşte cu politica şi, luîndu-şi avînt, spune şi face ce se nimereşte [descriere a parrhesiei rele; M. F.]. Iar dacă vreodată este gelos pe militari, o ia pe calea lor, iar dacă este gelos pe oameni de afaceri – pe acolo. Viața sa nu ştie de ordine şi de necesitate"[11], şi el trage după el tot restul cetății. În acest pasaj, în care noțiunea de *parrhesia* joacă un rol esențial, observați că răul principal în această dublă descriere a omului democratic şi a cetății democratice îl constituie lipsa discursului adevărat din ascendentul la care el are dreptul. Tocmai lipsa de *logos alêthês* face ca, în cetatea democratică, oricine să poată să ia cuvîntul şi să-şi exercite influența. Şi tot ea face ca, în sufletul democratic, toate dorințele să poată să se înfrunte, să se confunte, să lupte unele împotriva altora, lăsînd victoria celor mai rele dintre ele. Acest fapt ne pune, prin urmare, pe pista spre dedublarea celor două forme de *parrhesia* (cea necesară pentru viața cetății şi cea indispensabilă pentru sufletul omului). *Parrhesia* civică, *parrhesia* politică este legată de o *parrhesia* diferită, chiar dacă se cheamă una pe cealaltă. Tocmai această *parrhesia* este cea care trebuie să introducă acel *logos alêthês* în sufletul individului. Dublă etajare a parrhesiei, iată ce anume cred că apare, destul de clar, în acest pasaj.

Al doilea text despre care aş vrea să vă vorbesc se găseşte în *Legile*, cartea a III-a, paragraful 694a. Este un text foarte interesant pentru că ne propune o cu totul altă imagine şi un cu totul alt context al parrhesiei decît cel pe care tocmai l-am văzut. În acest pasaj din *Legile,* cartea a III-a, întîlnim descrierea constituției regatului lui Cyrus care reprezintă, spune Platon, "o cale deopotrivă de îndepărtată de robie şi de neatîrnare"[12]. Ştiți că în anumite medii, cărora le aparțineau, de

11. *Id.,* 561d, p. 370.

12. Platon, *Legile,* Cartea a III-a, 694a, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, IRI, 1995, p. 113.

altfel, atît Platon, cît şi Xenofon, monarhia persană a lui Cyrus era reprezentată ca un model de constituţie bună şi dreaptă. *Ciropedia* lui Xenofon e dedicată tocmai acestei teme, iar în *Legile* şi într-o serie de alte texte tîrzii ale lui Platon există referiri extrem de pozitive la imperiul persan, sau cel puţin la această fază, la acest episod – de-a dreptul mitic pentru greci – al imperiului persan pe care l-a reprezentat domnia lui Cyrus – domnia lui Cyrus ca mit politic important în acea epocă şi în cadrul acelui curent de opinie. Or, în ce fel descrie Platon, în *Legile,* imperiul lui Cyrus? În primul rînd, spune el, atunci cînd a repurtat marile victorii care l-au adus în fruntea imperiului, Cyrus s-a ferit cît a putut să-i lase pe învingători să-şi exercite fără limite puterea asupra învinşilor. În loc să procedeze asemenea suveranilor proşti care îşi supun învinşii domniei despotice a propriei familii sau a propriilor prieteni, Cyrus a făcut apel la conducători, la conducătorii naturali, la conductorii preexistenţi ai populaţiilor învinse. Iar aceşti şefi au devenit, mai întîi, prietenii lui Cyrus şi, apoi, delegaţii lui în rîndul populaţiilor învinse. Un imperiu în care învingătorii îi aşază pe conducătorii învinşi pe acelaşi plan, la acelaşi nivel cu ei înşişi, ei bine, este un imperiu condus, guvernat aşa cum se cuvine. În al doilea rînd, spune el, imperiul lui Cyrus era un bun imperiu în măsura în care armata era astfel constituită încît soldaţii erau prietenii conducătorilor şi, fiind prietenii conducătorilor, acceptau să se expună pericolului la ordinul acestora. În sfîrşit, cea de-a treia caracteristică a imperiului lui Cyrus este că dacă printre cei care aflaţi în preajma suveranului se afla cineva inteligent şi capabil să dea sfaturi bune, ei bine, atunci, regele, liber de orice fel de invidie, îi dădea acestuia o deplină libertate de cuvînt (o *parrhesia*). Şi nu numai că-i dădea o deplină libertate de cuvînt, dar îi şi răsplătea, îi şi cinstea pe toţi cei care se dovediseră capabili să-i dea sfaturi bune. În felul acesta, prin această libertate astfel acordată celor mai inteligenţi consilieri ai săi de a se exprima aşa cum voiau, el oferea modalitatea de a scoate în evidenţă, în interesul tuturor, capacităţile consilierului său. Astfel încît, se încheie pasajul, totul prospera la perşi graţie libertăţii *(eleutheria),* graţie prieteniei *(philia)* şi graţie comuniunii de vederi, graţie colaborării (*koinônia:* comunitatea)[13].

13. "Cînd perşii începură, sub Cyrus, să umble pe o cale deopotrivă îndepărtată de robie şi de neatîrnare, din aceasta reieşi pentru ei îndoitul folos, de a se libera de jugul pe care-l purtaseră pînă atunci şi de a se face în urmă stăpînii mai multor neamuri. Capii chemînd pe supuşi la împărţirea libertăţii şi ridicîndu-i, ca să zicem astfel, la acelaşi nivel cu ei, îşi atraseră prin acest mijloc dreagostea soldaţilor, care înfruntară toate primejdiile pentru ei. Deoarece meritul nu eclipsa întru nimic pe rege, care permitea oricui să-şi spună părerea *(didontos de parrhesian)* şi încărca de

Cred, atunci, că acest text este foarte interesant pentru că observăm, în el, în acelaşi timp menţinerea unui anumit număr de valori, menţinerea unei anumite tematici proprii parrhesiei, dar şi, în egală măsură, deplasarea, transformarea acestei tematici, care îi permite să se ajusteze la un context politic total diferit, acela al puterii autocratice. În *parrhesia* democratică, într-adevăr, fiecare avea, aşadar, dreptul să vorbească, să se exprime. Mai trebuia, însă, şi ca aceia care vorbesc, care iau cuvîntul, să fie şi cei mai capabili. Şi tocmai aici apărea una dintre problemele proprii funcţionării democraţiei. Şi aici, aceeaşi problemă, aceeaşi temă: printre consilierii Principelui, există unii care sînt mai competenţi decît ceilalţi. Şi va fi tocmai munca Principelui, va fi tocmai funcţia lui să-l deosebească, dintre consilerii săi, pe cel mai apt, mai inteligent, mai capabil.

În al doilea rînd, în *parrhesia* democratică, pentru cel care vorbea exista – constituia pericolul intrinsec al acestei *parrhesia* – riscul ca acţiunile sale să nu reuşească aşa cum gîndise el. Exista, de asemenea, riscul, încă şi mai grav sau mai imediat şi mai periculos, de a nu fi pe placul Adunării şi de a fi expulzat, eventual chiar exilat din cetate, izgonit, pierzîndu-şi drepturile de cetăţean etc. Acelaşi pericol există şi în cîmpul puterii autocratice, şi va fi tocmai sarcina Principelui – e ceea ce face, efectiv, Cyrus – ca acela care ia cuvîntul, în faţa lui şi faţă de el, să nu fie ameninţat de propria sa libertate de exprimare. Cyrus "permitea oricui să-şi spună părerea şi încărca de onoare pe cei ce dădeau sfaturi bune"[14]. Avem, aici, ideea a ceea ce am putea numi pactul parrhesiastic. Suveranul trebuie să facă în aşa fel încît să deschidă spaţiul în interiorul căruia discursul de adevăr al consilierul său să poată să se formuleze şi să apară, şi el se angajează, deschizînd această libertate, să nu-l pedepsească pe cel care-i dă sfaturi şi să nu se poarte aspru cu el.

În sfîrşit, al treilea element important de amintit: *parrhesia* democratică, caracteristica ei o constituia faptul că ea nu poate să funcţioneze efectiv decît cu condiţia ca anumiţi cetăţeni să se deosebească de ceilalţi şi, dobîndind ascendent asupra Adunării poporului, s-o conducă acolo unde trebuie. În cadrul egalităţii democratice, *parrhesia* constituia, prin urmare, un principiu de diferenţiere, o cezu-

---

onoare pe cei ce dădeau sfaturi bune, tot ce avea Persia ca oameni înţelepţi şi capete luminate comunicau bucuros ştiinţa lor, astfel că mulţumită acestei libertăţi *(eleutherian),* acestei uniri {prietenii} şi împărtăşiri laolaltă a părerilor *(philian kai nou koinônian),* toate proiectele izbuteau după voia lor" (*id.,* 694a–b, p. 113).

14. *Ibid.*

ră. Or, aici, observați că în bunul imperiu al lui Cyrus, *parrhesia* e forma cea mai manifestă a unui proces care asigură, după Platon, buna funcționare a imperiului, anume că toate diferențele ierarhice care pot să existe între suveran şi ceilalți, între anturajul său şi restul cetățenilor, între ofițeri şi soldați, între învingători şi învinşi, toate aceste diferențe sînt, într-o anumită măsură, atenuate sau compensate prin constituirea unui anumit număr de raporturi care sînt desemnate, de-a lungul întregului text, ca raporturi de prietenie. *Philia* este cea care îi va uni pe învingători cu învinşii, *philia* este cea care îi uneşte pe soldați cu ofițerii lor, cu aceeaşi *philia*, cu aceeaşi prietenie suveranul îşi va asculta consilierul care îi spune adevărul, şi aceeaşi *philia* va face ca acest consilier să fie cu necesitate chemat, să se simtă, în orice caz, înclinat să-i vorbească şi să-i spună Principelui adevărul [...]. Şi, în felul acesta, spune textul, întregul imperiu va putea să funcționeze şi să meargă după principiile unei *"eleutheria"* (ale unei libertăți), o libertate a cărei formă nu va fi aceea, constituțională, a drepturilor politice împărtăşite; va fi libertatea cuvîntului. Această libertate a cuvîntului va da loc unei *philia* (unei prietenii). Şi tocmai această prietenie va fi cea care va asigura în întregul imperiu, între învingători şi învinşi, soldați şi ofițeri, curteni şi alți locuitori ai imperiului, suveran şi anturajul său, aşa-numita *koinônia*[15]. Această libertate a cuvîntului, această *parrhesia* este, prin urmare, forma concretă a libertății în autocrație. Pe ea se întemeiază prietenia, prietenia dintre diferitele niveluri ierarhice ale statului, şi colaborarea, *koinônia* care asigură unitatea întregului imperiu.

Cel de-al treilea text, în sfîrşit, este un pasaj pe care îl întîlnim tot în *Legile,* în cartea a VIII-a, paragraful 835 şi următoarele. Este un text destul de ciudat. În cartea a VIII-a a *Legilor,* vă aduceți aminte, problema tratată este aceea a lucrurilor care, în mare, trebuie să asigure ordinea morală, ordinea religioasă, ordinea civică în cetate. Întreaga primă parte a cărții a VIII-a e consacrată organizării sărbătorilor religioase, organizării corurilor şi a cîntului coral, exercițiilor militare, şi, apoi, legislației şi regimului plăcerilor, îndeosebi a vieții sexuale. Pasajul despre *parrhesia* se află în centrul acestor considerații, între ceea ce priveşte sărbătorile religioase şi exercițiile militare, pe de o parte, şi regimul sexual, pe de altă parte. Un pasaj chiar din deschiderea cărții arată că aceste practici (sărbătorile religioase, cîntul coral, exercițiile militare etc.) sînt absolut indispensabile cetății şi că, acolo unde ele lipsesc, *politeiai* (cetățile) nu constituie nişte adevărate organizații, [ci] sînt nişte ansambluri de indivizi amestecați unii cu alții şi disputîndu-se sub formă

15. Cf. *supra,* nota 13.

de "facțiuni"[16]. Pentru ca o cetate să constituie o organizație coerentă, trebuie, așadar, să existe aceste diferite elemente care vor fi, deci: sărbătorile religioase, cîntul coral, exercițiul militar, dar și viața sexuală, și buna ordine a vieții sexuale. Or, pentru ca această unitate, ca această organizare socială unitară și trainică să fie instaurată, de ce anume este nevoie? Este nevoie de o autoritate, spune el, care să fie exercitată de bună voie asupra unor cetățeni care o acceptă de bună voie, o autoritate care să fie de așa natură încît cetățenii să poată să se supună, și să poată să se supună vrînd efectiv să se supună. Trebuie, prin urmare, ca toți cetățenii să fie convinși, personal convinși, de validitatea legii care le este impusă, și pe care ei o iau, într-o anumită măsură, pe cont propriu. Și tocmai în acel moment apare necesitatea parrhesiei. *Parrhesia* este discursul adevărat pe care cineva trebuie să-l țină în cetate pentru a-i convinge pe cetățeni de necesitatea de a se supune, de a se supune cel puțin în acea parte a ordinii cetății care este cel mai greu de obținut, și care este tocmai viața individuală a cetățenilor și viața lor sufletească, sau, mai curînd, viața lor trupească, adică viața dorințelor și a plăcerilor lor. Astfel încît, atunci cînd abordează analiza legislației sexuale, Platon scrie: "Însă sînt alte probleme mai importante, pe care este greu să-i facem pe cetățeni să le înțeleagă: numai un zeu ar fi în stare să le rezolve, dacă ar fi cu putință să le prescrie dînsul. În lipsa sa, pare că avem nevoie de un om cutezător care, punînd libertatea de a vorbi *(parrhesia)* mai presus de orice, să propună cu încredere ceea ce crede el că este mai bine pentru stat și pentru cetățeni, să facă să domnească în niște inimi stricate ordinea și cinstea pe care avem drept a le aștepta de la celelalte instituții ale noastre; care să se ridice cu putere contra patimilor celor mai neînfrînate și care, chiar cînd n-ar găsi pe nimeni să-l sprijine, să urmeze singur singura rațiune"[17]. E un pasaj ciudat pentru că, încă o dată, este vorba de descrierea unei cetăți ideale în care, tocmai, ne putem gîndi că însăși organizarea cetății, legile care sînt prevăzute, ierarhia demnităților, felul în care sînt definite funcțiile, toate acestea constituie, într-o anumită măsură, legătura fundamentală dintre organizarea cetății și adevăr. Adevărul a fost prezent în mintea legiuitorului, și din moment ce acesta și-a formulat sistemul de legi, ce nevoie mai e de altcineva ca să spună adevărul? Or, tocmai asta vedem apărînd în acest text. Ne aflăm într-un sistem de legi, totul a fost reglementat, demnitățile sînt așa cum trebuie să fie. Dar iată că în clipa cînd abordăm proble-

16. Platon, *Legile,* Cartea a VIII-a, 832c, p. 242.

17. *Id.,* 835b–c, p. 246.

ma vieții indivizilor, problema vieții trupurilor și a dorințelor lor, avem nevoie de altcineva, de cineva diferit. De un zeu, eventual, dar dacă zeul nu există, ei bine, vom avea nevoie de un om. Iar acest om ce anume va trebui să facă? Ei bine, el va fi cel care, eventual singur, fără ajutorul nimănui, vorbind singur în numele rațiunii, li se va adresa indivizilor și, fără niciun înconjur, cu franchețe, pe față, le va spune acestora adevărul, un adevăr care trebuie să-i convingă, și să-i convingă să se poarte așa cum se cuvine. Avem aici, cred, ideea unui fel de supliment de *parrhesia,* pe care organizarea cetății, ordinea legilor, oricît de rațională, nu va putea niciodată s-o asigure. Fie cetatea una ideală, fie ordinea una perfectă, fie magistrații oricît de bine formați, fie funcțiile lor exercitate exact așa cum trebuie, ei bine, tot va mai fi nevoie, pentru ca toți cetățenii să se poarte așa cum trebuie în ordinea cetății și să constituie efectiv acea organizare coerentă de care cetatea are nevoie pentru a supraviețui, tot va mai fi nevoie de cineva care să li se adreseze cu deplină franchețe, fără niciun obstacol, care să vorbească limbajul rațiunii și al adevărului și care, în felul acesta, să-i convingă. Tocmai acest parrhesiast suplimentar, ca ghid moral al indivizilor, ghid moral al indivizilor în integralitatea lor însă, tocmai această specie de înalt funcționar moral al cetății îl vedem desemnat, astfel, în acest pasaj. Și, și de data aceasta, observați foarte clar că *parrhesia* apare în toată complexitatea ei, sau în dubla ei articulare: *parrhesia* este, într-adevăr, lucrul de care cetatea are nevoie pentru a fi guvernată, dar ea este, totodată, și ceea ce trebuie să acționeze asupra sufletului cetățenilor pentru ca aceștia să fie niște cetățeni așa cum trebuie în această cetate, chiar dacă e o cetate bine guvernată.

Ar mai fi, evident, și fragmentul din *Gorgias*[18], pe care aș fi vrut să vi-l explic în dimineața aceasta, dar oricum ne vom întoarce la el atunci cînd vom vorbi despre problema îndrumării sufletelor individuale. Este un text în care, tocmai, *parrhesia* este total disociată, de data aceasta, de problema politică, în care e vorba doar de *parrhesia* ca încercare a sufletului împotriva altui suflet, de *parrhesia* ca lucrul prin care adevărul va putea fi transmis dintr-un suflet în altul. În orice caz, în aceste trei fragmente din Platon despre care v-am vorbit, cărora le-ar mai putea fi, eventual, adăugat pasajul din *Gorgias,* ceea ce voiam să vă arăt este că vedem deconectîndu-se sau, mai curînd, deschizîndu-se evantaiul problemei parrhesiei. Această *parrhesia* civică, politică, legată de democrație și de problema ascendentului unora asupra altora, ei bine, această problemă a parrhesiei capătă, prin textele lui

18. Cf. *infra,* analiza de text în cursul din 9 martie.

Platon, noi aspecte. Este vorba, pe de o parte, de problema parrhesiei în alt context decît cel democratic; este problema parrhesiei ca acțiune ce trebuie exercitată nu doar asupra corpului cetății în întregul ei, ci şi asupra sufletului indivizilor, indiferent dacă e vorba de sufletul Principelui sau de sufletul cetățenilor; şi, în sfîrşit, vedem problema parrhesiei apărînd ca problema acțiunii filosofice propriu-zise.

Iar acest lucru este foarte clar dezvoltat într-o altă serie de texte ale lui Platon, despre care aş vrea să vă vorbesc în ora a doua: scrisorile, texte platoniciene care arată, într-adevăr, că tocmai ca filosof şi plecînd de la filosofie poate fi desfăşurată *parrhesia*. E ceea ce voi încerca să vă explic în cîteva minute.

Cursul din 9 februarie 1983

Ora a doua

Scrisorile *lui Platon: situaţia lor. – Studierea Scrisorii a V-a:* phônê *a constituţiilor; motivele unei neangajări. – Studierea Scrisorii a VII-a. – Istoria lui Dion. – Autobiografia politică a lui Platon. – Călătoria în Sicilia. – De ce acceptă Platon:* kairos; philia; ergon.

[...*] Aş vrea să vă vorbesc acum despre mai multe pasaje care se găsesc în scrisorile lui Platon, sau atribuite lui Platon. Aceste scrisori sînt interesante pentru că este vorba de nişte documente care atestă, dacă nu care a fost rolul efectiv al filosofilor din şcoala platoniciană în viaţa politică a Greciei, cel puţin felul în care ei gîndeau această intervenţie posibilă şi în ce fel voiau ei să fie recunoscuţi ca jucînd, în cîmpul politicii greceşti, rolul de enunţători ai adevărului. Ştiţi că scrisorile lui Platon sînt nişte texte extrem de controversate, care au fost adunate relativ tîrziu în Antichitate, într-o epocă în care culegerile de scrisori, scrisori fictive, de altfel, sau scrisori reale, constituiau un gen important. O vreme, aproape tot secolul al XIX-lea, critica, drastică, a respins autenticitatea tuturor acestor scrisori. În clipa de faţă, se admite, în general, că scrisoarea a VI-a, marea scrisoare a VII-a mai ales şi scrisoarea a VIII-a ar fi autentice sau provenind, în orice caz, din medii foarte apropiate de Platon însuşi, în vreme ce celelalte sînt cu siguranţă mult mai tîrzii şi n-au fost scrise nici de Platon, nici de anturajul său imediat. Chiar şi aşa însă, ansamblul este interesant, în măsura în care este vorba de nişte texte care provin, toate, din medii platoniciene şi în care manifestă felul în care, în Academie, fie în timpul vieţii lui Platon, fie după moartea acestuia, se considera că activitatea filosofică

---

* Cursul începe aşa:

– Nu la o obiecţie teoretică aş vrea să răspund acum, ci la o chestiune practică. Cineva, data trecută, îmi spunea: două ore e, totuşi, cam mult; şi, apoi, a te opri cinci minute şi a relua după aceea strică totul etc. Ce părere aveţi? Eu prefer această formulă.

– Sistemul dumnevoastră e foarte bun, e mai bine să ne odihnim un pic.

– Sînteţi pentru cele două ore cu o mică întrerupere? Ar mai fi şi posibilitatea unei ore şi jumătate fără întrerupere... Nu, preferaţi aşa? Remarcaţi că oricum e destul de obositor pentru victimă! *[Rîde.]* Nici nu sînt, de altfel, foarte mulţumit de ceea ce vă povestesc în dimineaţa asta. E adevărat că e vorba de nişte analize de text care ar trebui făcute mai curînd în şedinţă privată. Să vorbesc despre nişte texte pe care voi nu le aveţi sub ochi, despre care nu putem să discutăm, e un pic cam...

poate fi un focar nu doar de reflecție asupra politicii, ci, aș zice, de reflecție și de intervenție politică. Este un fapt, de altfel, atestat și pe care îl relatează Plutarh în textul său anti-epicureic *Împotriva lui Colothes*[1], în care [el] reamintește că dacă epicuireicii au sfidat întotdeauna politica, un filosof ca Platon și discipolii lui au fost, și tocmai asta îi face să fie valoroși, mult mai preocupați să intervină în viața politică, să le dea sfaturi contemporanilor lor. Și îi reamintește pe diferiții discipoli pe care Platon i-a trimis, în timpul vieții, să le dea sfaturi diferiților suverani. Să luăm, așadar, aceste texte, independent de orice problemă de autenticitate, ca pe niște mărturii ale acestei intervenții politice, subliniind, bineînțeles, că aceste intervenții politice, platoniciene dar mai ales post-platoniciene, se situează în contextul politic al decăderii cetăților și a democrațiilor grecești. Este epoca de constituire a marilor monarhii elenistice, în care, tocmai, problemele politice se vor deplasa în totalitate de la funcționarea *agorei* la [aceea a] *ekklêsia*. Chiar dacă democrația municipală poate, încă, să funcționeze, problemele politice esențiale se vor deplasa dinspre *agora,* care este, într-o anumită măsură, municipalizată, spre curtea suveranilor. Rolul filosofiei la curtea suveranilor, aceasta va fi acum miza. Scena e suveranul, scena e curtea, scena e anturajul suveranului. Aici, vreme de secole, desigur, se va situa scena politică majoră. [Dintre] aceste scrisori, aș vrea să mă opresc asupra a două sau trei.

Prima, care nu îi este atribuită lui Platon, dar care va fi fiind destul de veche, este, după părerea mea, extrem de interesantă. E vorba de Scrisoarea a V-a. Nu este o scrisoare a lui Platon, nu este, evident, nici o scrisoare reală, ceea ce nu înseamnă că n-a fost scrisă de platonicieni. Este, la fel ca, probabil, și Scrisoarea a VII-a, care îi este atribuită lui Platon, o scrisoare fictivă, care fusese, altfel spus, destinată să circule ca un manifest, ca un mic tratat, ca un fel de scrisoare publică, dacă vreți, prin care publicul, sau, în orice caz, publicul cultivat, era luat drept martor. Această Scrisoare a V-a este interesantă din următorul motiv: îi era destinată lui Perdiccas, care era fratele lui Filip și care a domnit o perioadă asupra Macedoniei. Și scrisoarea presupune că Platon i l-a trimis pe discipolul său Euphraios. Spun "presupune". În realitate, Platon îl trimisese efectiv pe discipolul său Euphraios, dar e foarte probabil, este chiar cert că scrisoarea nu i-a fost trimisă efectiv lui Perdiccas în momentul cînd Platon l-a trimis efectiv pe discipolul său Euphraios. Este un text mai tîrziu, care justifică un gest pe

1. "Contre l'Épicurien Colotès", in *Les Oeuvres morales & meslées* de Plutarque, trad. fr. J. Amyot, vol. II, Paris, 1575.

care Platon îl făcuse în mod efectiv trimiţîndu-şi discipolul la Perdiccas. În această scrisoare, vom evidenţia două întrebări care se pun cu privire la rolul filosofiei şi al filosofului ca [sfetnic] politic. Prima întrebare: ce înseamnă să dai sfaturi politice unor constituţii, unor guverne foarte diferite unele de altele? Rolul de sfetnic, de stătuitor, de consilier nu va consta mai curînd în a spune care e cea mai bună *politeia* (cea mai bună constituţie)? Această întrebare nu e pusă ca atare, aşa, direct şi brutal, în text, dar e clar că textul răspunde la această obiecţie. Este oare potrivit să dai sfaturi indiferent cărui tip de guvernare, chiar şi monarhică, chiar şi autocratică? Problema filosofiei nu este oare să spună care e cea mai bună guvernare? Pentru a răspunde la aceste întrebări implicite care străbat textul – destul de scurt, de altfel, nu are decît trei pagini –, Platon spune aşa: Trebuie să comparăm fiecare constituţie (fiecare *politeia*) cu o fiinţă vie. La fel ca fiecare fiinţă vie, fiecare *politeia* are propriul ei limbaj, propria ei voce, propriul ei glas *(phônê)*. Are propriul ei glas, propriul ei limbaj, şi atunci cînd o *politeia* foloseşte, ca să vorbească, propriul ei limbaj, acela care i se potriveşte prin natură, acela care i-a fost destinat prin natură, atunci cînd *politeia* vorbeşte propria ei *phônê* pentru a li se adresa oamenilor sau pentru a li se adresa zeilor, ei bine, atunci acea *politeia* prosperă şi dăinuie. E salvată. În schimb, atunci cînd o *politeia* imită un *phônê* (un glas, un limbaj) al altei *politeia,* e pierdută.[2]

Acest pasaj e interesant în primul rînd prin comparaţia care trebuie făcută cu un pasaj din *Republica* în care de asemenea e vorba de *phônê* şi de *politeia,* sau, în orice caz, de *phônê* şi de felul în care trebuie să fie auzit şi înţeles ceea ce se formulează ca glas, ca voce în corpul politic. Este vorba de un pasaj din *Republica,* Cartea a VI-a (493a şi următoarele). În acest pasaj, se spune că ansamblul cetăţenilor (*plêthos,*

2. "Fiecare formă de guvernămînt, ca şi cum ar fi o fiinţă vie *(estin gar dê tis phônêtôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn),* are glasul ei: un glas are democraţia, altul oligarhia şi altul monarhia. [...] Orice Stat [constituţional] care se slujeşte şi faţă de zei şi faţă de oameni de glasul care-i e lui propriu, şi care în faptele ce le săvîrşeşte urmează acestui glas, înfloreşte necontenit şi dăinuie, iar dacă imită alt glas, e menit pieirii" (Platon, Scrisoarea a V-a, 321d-e, *in* Platon, *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife,* trad. de Şt. Bezdechi, Bucureşti, [Iri, 1996,] Univers Enciclopedic Gold, 2011, p. 73); "Întocmai cum limbajul din lumea anumitor animale îşi are specificul lui, aşa se petrec lucrurile şi în categoria constituţiilor. Unul este limbajul democraţiei, altul cel al oligarhiei sau cel al monarhiei. [...] Acea formă de stat [constituţional] care se adresează deopotrivă zeilor şi oamenilor într-un limbaj adecvat, şi apoi este pusă în practică în conformitate cu acest limbaj, ei bine, înfloreşte şi prosperă. Dacă se limitează să imite un limbaj străin [esenţei sale], e destinată pieirii" (Platon, *Scrisori,* Scrisoarea a V-a, 321d–e, trad. de Adelina Piatkowski, Bucureşti, Humanitas, 1997, p. 75–76).

masa) este asemenea unui animal, şi că aceia care vor să îndrume, să călăuzească, să conducă această masă a cetăţenilor sînt obligaţi să înveţe, într-o anumită măsură, glasul acestui animal care constituie masa cetăţenilor. Trebuie să-i înveţe mîrîiturile, trebuie să-i înveţe mîniile, trebuie să-i înţeleagă dorinţele, şi abia atunci va putea să-l conducă, să-l îndrume.[3] Numai că, iată, în acest pasaj din *Republica,* această analiză a rolului pe care cîrmuitorul, guvernantul trebuie să-l joace în raport cu această *phônê* este o descriere critică. Este critică în sensul că, în primul rînd, nu este vorba exact de *politeia,* de constituţia propriu-zisă. Este vorba de masă, de *plêthos,* de, tocmai, acea masă amorfă, sau mai mai curînd polimorfă, pestriţă, care constituie masa cetăţenilor atunci cînd se adună laolaltă. Şi ce glas îşi face auzită această masă? Glasul mîniei, spune textul, glasul poftelor, adică glasul a tot ce nu e raţional. Iar conducătorul cel rău e tocmai cel care, învăţînd să înţeleagă acest vocabular al dorinţei, îi va face ecou şi va călăuzi masa exact în sensul în care ea doreşte.

Faţă de acest pasaj, cel pe care îl întîlnim în Scrisoarea a V-a este, aşa cum vedeţi, diferit, în ciuda comparaţiei cu mulţimea. Pentru că în acest pasaj din Scrisoarea a V-a observăm, în primul rînd, că nu e vorba de *"plêthos",* ci de *"politeia",* adică de constituţie, de constituţie în ce are ea articulat, în diferitele ei forme, indiferent că e vorba de o democraţie, de o aristocraţie sau de o oligarhie, de o monarhie. E vorba de *politeia,* de politeia ca structură. Iar această *politeia* are o *phônê* care trebuie să se potrivească, să fie conformă cu ceea ce este *politeia* în esenţa ei. Iar atunci cînd *phônê,* tocmai, în loc să se potrivească, să fie conformă cu ceea ce este, în esenţa ei, *politeia,* se va modela după sau se va lăsa influenţată de imaginea sau de modelul altei constituţii, altfel spus, atunci cînd cineva, în această cetate, se va ridica şi va vorbi limbajul altei constituţii, în acel moment lucrurile se vor duce de rîpă, iar cetatea sau statul vor fi pierdute. În schimb, dacă *phônê* rămîne în permanenţă adaptată la *politeia,* ei bine, în acel moment cetatea va merge aşa cum trebuie. Putem, atunci, să ne întrebăm de ce face Platon această dezvoltare, în această scrisoare destul de scurtă în care

3. "La fel se întîmplă cu cineva care ar studia poririle şi poftele unei creaturi ajunsă mare şi tare: anume, cum trebuie s-o întîmpini şi cum să te atingi de ea cînd este mai furioasă şi cum, cînd este mai blîndă, ca şi de unde izvorăşte mînia ei. Iarăşi, dacă ar învăţa la ce anume corespund, de obicei, sunetele *(phônas)* pe care le emite, ca şi sunetele emise de un altul pe care, auzindu-le, ea se îmblînzeşte sau se mînie. Învăţînd deci toate acestea prin contact şi cheltuială de timp, omul omul ar numi cunoaşterea sa «înţelepciune» [...]" (Platon, *Republica,* Partea a III-a, Cartea a VI-a, 493a-c, ed. cit., p. 288).

el îl anunță, sau se presupune că îl anunță pe Perdiccas despre faptul că i-a trimis un sfetnic.. Acest text trebuie înțeles la diferitele lui niveluri de semnificație. Bineînțeles, în acest text-manifest, care nu e compus pentru Perdiccas, ci pentru auditoriu, e vorba de a spune: Da, sînt capabil și găsesc absolut logic și normal să trimit un consilier unei guvernări indiferent dacă e monarhică sau autocratică, căci problema nu este atît aceea de a defini care e cea mai bună constituție, ci de a face în așa fel ca fiecare dintre *politeiai* să funcționeze potrivit propriei ei esențe. Vedem prin urmare aici, cît se poate de clar, o temă pe care o evocam adineauri: *parrhesia* nu are a funcționa doar în cadrul democrației, ci există o problemă parrhesiastică, dacă vreți, o problemă a parrhesiei care se pune în orice formă de guvernare.

În al doilea rînd, observați că trimiterea sfetnicului, a consilierului, a filosofului, a discipolului lui Platon intervine acolo unde se pune problema glasului, a vocii, a limbajului. Problema glasului, problema limbajului: altfel spus, ce funcție va avea sfetnicul, consilierul pe care Platon i-l trimite lui Perdiccas? Chiar dacă nu se spune explicit în text, existența, prezența acestei dezvoltării despre *phônê* arată clar că rolul filosofului astfel trimis va fi acela de a veghea ca *phônê* care se articulează, astfel, în *politeia,* în constituție, să fie conformă cu ceea ce este acea constituție. Și tocmai asta fac filosofii: ei trebuie să formuleze, să articuleze ceea ce se spune într-un stat în așa fel încît ceea ce se spune să fie conform în mod efectiv cu ceea ce este, în natura sa, statul. Numai un filosof poate să facă asta, pentru că numai el știe în ce constă natura fiecărui stat. Dar rolul lui, în cazul de față, nu este atît să spună care e cel mai bun stat, chiar dacă, pe de altă parte, este posibil ca el să fi pus această întrebare. Ca sfetnic însă, ca sfătuitor, în calitate de consilier, el trebuie să lase deoparte chestiunea celui mai bun stat, trebuie să-și concentreze atenția asupra naturii și esenței fiecărei *politeia* în parte și trebuie – în asta constă *parrhesia* lui, discursul lui adevărat, spunerea, de către el, a adevărului – să facă astfel încît glasul, limbajul care se formulează în discuții, în dezbateri, în diferitele opinii formulate, în decizile luate, toate acestea să fie efectiv conforme cu *politeia*. El este păzitorul glasului fiecărei constituții în parte. A veghea ca această glas, ca acest limbaj să fie conforme cu esența constituției – în asta constă discursul de adevăr al filosofului, spunerea adevărului de către sfetnic. El nu spune adevărul cu privire la natura statelor, ci spune adevărul astfel încît ceea ce se spune într-un stat să fie conform cu adevărul acelui stat.

În aceeași scrisoare mai e ridicată și o a doua problemă, o altă obiecție care în mod evident le era adusă lui Platon și platonicienilor, și căre-

ia scrisoarea avea sarcina să-i răspundă. Prima, prin urmare, era: Cum e posibil să trimiți un filosof ca să-i fie sfătuitor unui autocrat? Şi ați văzut răspunsul. A doua întrebare este: De ce să nu oferi sfaturi Atenei înseşi? În timp ce la Atena tăceți mîlc, nu spuneți nimic (Platon sau oamenii din Academie), de ce vă adresați unui rege pentru a-i da sfaturi? Ei bine, răspunsul atribuit lui Platon de către cel care a redactat textul este: La Atena, poporul a căpătat de multă vreme, chiar de foarte multă vreme, nişte obiceiuri, şi încă nişte obiceiuri atît de proaste, încît nu mai poate fi reformat. Dacă ar vrea să dea sfaturi unui popor atenian care este atît de departe, acum, de orice adevăr, Platon s-ar pune în pericol degeaba.[4] Avem, aici, imaginea, referirea la ceea ce este *parrhesia* rea într-o cetate democratică. În cetatea democratică a Atenei, lucrurile au ajuns în punctul în care acest limbaj nu mai poate fi vorbit, în care nu se mai poate veghea ca *phonê* să fie conformă cu ceea ceea ce este însăşi esența democrației. Lucrurile au ajuns în punctul în care acela care ar încerca să facă să se audă glasul adevăratei democrații, în această democrație de-acum pierdută s-ar expune riscului tuturor parrhesiaştilor, un risc, însă, căruia nu mai merită să i te expui din moment ce nicio acțiune, nicio schimbare nu mai este posibilă. S-ar pune în pericol degeaba, şi este tocmai ceea ce Platon refuză să facă. Iată de ce tace el la Atena, unde *parrhesia* nu mai este posibilă. Dar îşi trimite, sau se presupune că este îndreptățit să-şi trimită discipolul la Perdiccas, căci acolo speră că va putea să-l facă să audă *phonê* a adevăratei monarhii pe un monarh care e gata să asculte discursul filosofului. Iată ce găsim în Scrisoarea a V-a.

4. "Dacă m-ar auzi cineva dîndu-ți aceste sfaturi ar spune: «Platon se preface, pasă-mi-te, că ştie ce e folositor democrației, dar, cu toate că are putința să vorbească poporului şi să-l lumineze cum e mai bine, el nu s-a suit niciodată la tribună ca să-şi dea drumul glasului». Cînd vei auzi o asemenea obiecțiune, răspunde că Platon s-a născut prea tîrziu în patria lui şi a apucat poporul îmbătrînit (în rele) şi obişnuit de către înaintaşii săi cu un fel de viață în cea mai mare măsură potrivnic concepției sale de Stat. Căci mai bucuros decît oricui altcuiva el ar fi gata să dea, ca un tată, acestui popor sfaturile de trebuință, dacă n-ar fi fost pe deplin încredințat că şi-zr fi primejduit viața în zadar, fără să izbutească nimic altceva" (Platon, Scrisoarea a V-a, 322a–b, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 74); "Dacă pe undeva tot se mai cleveteşte că Platon, «pretins atotştiutor în materie de constituire a unui stat democrat», atunci cînd a avut ocazia să se ridice şi să ia cuvîntul, niciodată n-a făcut aşa ceva, ar mai fi de adăugat că «Platon, în propria sa patrie, este un tîrziu născut şi că şi-a găsit contemporanii gata îmbătrîniți, trăind în respectul unor obiceiuri vechi, care implicau acțiuni cu totul opuse intențiilor pe care le avea. Cu bucurie s-ar fi pus la dispoziția poporului său în orice împrejurare, întotcmai unui părinte, pentru a-i deveni sfătuitor. După părerea lui însă, s-ar fi expus inutil intrigilor, fără să ajungă la nimic bun»" (*ibid.,* trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 76–77).

Aş vrea să trec acum la Scrisoarea a VII-a, care este, evident, marea scrisoare în care Platon, în acelaşi timp, povesteşte care a fost adevărata sa carieră de consilier politic, şi în care el face, de asemenea, teoria a ce poate şi ce trebuie să fie sfatul politic al unui filosof către un tiran. Îmi cer iertare, o să reamintesc foarte pe scurt contextul istoric, care este puţin cam încîlcit, o să mă străduiesc să nu mă pierd. Ştiţi că e vorba de relaţiile dintre Platon şi Dionysios din Siracuza, dintre Platon şi Dionysios cel Tînăr. Vă aduceţi aminte care era situaţia. Era vorba de acel tiran al Siracuzei care era Dionysios cel Bătrîn, care exercitase asupra Siracuzei o putere despotică, tiranică, care ajunsese, de altfel, să domine Sicilia în întregime sau parţial. Iar Dionysios cel Bătrîn se căsătorise, la vîrsta lui înaintată, cu o femeie tînără al cărei frate, foarte tînăr, era Dion. Avem, prin urmare, aceste două personaje: Dionysios cel Bătrîn şi Dion, foarte tînărul său cumnat.

Dionysios moare, dispare, şi în acel moment Dion, pe care Platon îl cunoscuse deja în timpul unei călătorii în Sicilia, îl roagă pe Platon să se întoarcă în Sicilia ca să slujească drept consilier politic şi drept pedagog, în acelaşi timp, al lui Dionysios cel Tînăr, fiul lui Dionysios cel Bătrîn şi moştenitorul puterii. Este a doua călătorie a lui Platon. Trec peste peripeţii. Lucrurile au decurs, într-adevăr, foarte prost, o povesteşte Plutarh, este episodul la care mă refeream adineauri. Dion este exilat, Platon se reîntoarce în Grecia, şi după o vreme Dionysios cel Tînăr apelează din nou la Platon, spunîndu-i: Recunosc, l-am exilat pe Dion, dar îl voi chema înapoi. Nu-l voi rechema, însă, decît dacă te vei întoarce. Şi Platon vine, aşadar, pentru a treia oară în Sicilia, şi pentru a doua în calitate de consilier, de sfătuitor al lui Dionysios, pentru ceea ce va fi ultima sa şedere în Sicilia. Şi de data aceasta, însă, lucrurile decurg foarte prost. Platon pleacă înapoi fără ca înţelegerea sa cu Dionysios să fi fost respectată, fără ca Dion să se fi reîntors la Siracuza şi să fi fost repus în drepturi. Platon pleacă, prin urmare, pentru a treia oară, după această a treia şedere. Lupta dintre Dionysios şi Dion continuă. Pînă la urmă, Dionysios e izgonit şi Dion ia puterea. Nouă peripeţie: Dion este ucis în timpul diverselor lupte intestine care se desfăşoară în acel moment la Siracuza. Şi familia şi prietenii lui Dion îi scriu din nou lui Platon, sau iau, în tot cazul, legătura cu Platon pentru a-i cere să intervină, să intervină ca sfătuitor, în calitate de consilier, pentru a patra oară, într-o anumită măsură. Prima dată, fusese învăţătorul lui Dion. Venise apoi de două ori ca să-l sfătuiască pe Dionysios. Iar acum apropiaţii lui Dion, după moartea lui Dion, îl roagă [să vină].

Aici se situează scrisoarea. Este, aşadar, o scrisoare care se situează la sfîrşitul tuturor episoadelor siciliene ale lui Platon, şi care va con-

stitui un fel de bilanț. Platon povestește ce s-a întîmplat de cînd era tînăr, întreaga sa carieră politică și de ce a ajuns să facă ceea ce a făcut. Și, în același timp, va face teoria sfatului politic. Și cred că dacă, bineînțeles, lectura *Republicii* și lectura *Legilor* sînt absolut indispensabile pentru istoria filosofiei și a gîndirii politice, lectura *Scrisorilor* lui Platon, în special a Scrisorii a VII-a, este extrem de interesantă pentru că ne dezvăluie acest alt versant al gîndirii politice, a cărui genealogie aș vrea s-o fac, într-o oarecare măsură, aici, care este gîndirea politică înțeleasă ca sfat pentru acțiunea politică, gîndirea politică înțeleasă mult mai mult ca raționalizare a acțiunii politice decît ca fundament al dreptului sau ca fundament al organizării cetății. Gîndirea politică nu pe latura contractului fundamental, ci gîndirea politică pe latura raționalizării acțiunii politice, filosofia înțeleasă ca sfat. Ei bine, dacă am face această istorie, cred că Scrisoarea a VII-a ar fi, evident, ceva important.

Am să vă rezum un pic ce se află în această scrisoare: în primul rînd, toată această latură de autobiografie politică a lui Platon. Acesta reamintește ceea ce am putea numi dubla sa dezamăgire atunci cînd, tînăr atenian aparținînd marii aristocrații, pe de o parte, și elev al lui Socrate, pe de altă parte, fiind, ei bine, vede desfășurîndu-se în jurul lui o serie de episoade, tocmai cele două mari episoade care sînt ca o exemplificare a două forme de guvernare: mai întîi, regimul Celor Treizeci; apoi, revenirea la democrație. El evocă, într-adevăr, ca fiind prima lui experiență politică – într-un moment cînd trebuie să fi fost, așadar, foarte tînăr –, faptul că democrația ateniană, compromisă de răsunătoarele eșecuri din timpul Războiului Peloponesiac, e răsturnată de un grup de aristocrați, [printre] care se găsesc Critias și Charmides, adică niște rude [ale lui] Platon – Charmides era în mod cert o rudă a lui, iar Critias... nu-mi mai aduc aminte[5] –, în orice caz elevi ai lui Socrate, oameni apropiați de cercul lui Socrate. Iată-i, așadar, pe acești oameni luînd puterea. Platon spune cît e de atras, de interesat de tot ce se întîmplă, de această nouă formă de viață politică din Atena, dar cît de dezamăgit este imediat. Este dezamăgit imediat de violența care se dezlănțuie sub această cîrmuire, în special de faptul că [se procedează la] arestări arbitrare. Și tocmai ca [să-l facă] să participe la o astfel de arestare arbitrară îi cer tiranii lui Socrate să participe la o acțiune judiciară ilegală, și deci Socrate refuză. Socrate

5. Charmides era unchiul după mamă al lui Platon (a fost unul dintre Cei Zece însărcinați cu supravegherea politică a Pireului), iar Critias, vărul mamei sale (a fost unul dintre liderii incontestabili ai aripii extremiste a Celor Treizeci). Amîndoi mor în anul 403, în cursul unei lupte în care democrații încearcă să recucerească Pireul.

refuză, dînd astfel, ca filosof, un exemplu de rezistență filosofică față de o putere politică, un exemplu de *parrhesia* care va rămîne multă vreme un model [de] atitudine filosofică față de putere: rezistența individuală a filosofului. După regimul Celor Treizeci și răsturnarea lui, întoarcerea la democrație. Și, încă o dată, Platon reamintește cu cîtă simpatie privise, într-o primă fază, această democrație. Al doilea episod însă, negativ și simetric față de primul, și care îl are tot pe Socrate în centru: de data aceasta, însă, nu mai e vorba de Socrate refuzînd să se supună cîrmuirii, dînd un exemplu de rezistență, ci de Socrate, din contră, urmărit de guvernarea democratică din cauza așa-ziselor legături cu guvernarea anterioară. Și în ciuda rezistenței de care făcuse dovadă, Socrate e arestat și, deci, executat. Două experiențe (oligarhie și democrație), negative și una, și cealaltă.

Din aceste două experiențe pe care Platon le reamintește astfel, el trage, în scrisoarea sa, o concluzie foarte interesantă, care este aceasta: după aceste două experiențe, își dă seama, spune el, că nu mai e posibil să întreprindă vreo acțiune politică. Și nu mai e posibil să întreprindă vreo acțiune politică pentru că lipsesc două elemente. În primul rînd, lipsesc prietenii *(philoi, hetairoi),* în sensul că, într-o cetate prost guvernată, raporturile personale de prietenie, legăturile care pot să-i unească pe oameni, constituindu-i în niște grupuri, într-o anumită măsură, de presiune grație cărora și prin intermediul cărora se va putea cuceri puterea și conduce cetatea, aceste raporturi de prietenie nu mai sînt posibile.[6] În al doilea rînd, spune el, lipsesc ocaziile *(kairoi).* Ocazia este momentul bun, momentul propice, iar momentul propice se definește prin faptul că, la un moment dat, poate să apară o înseninare, o acalmie, o întredeschidere, un moment favorabil pentru a pune mîna pe putere. Or, lucrurile, spune Platon, merg din rău în mai rău, nu mai apar deloc astfel de ocazii.[7] Prin urmare, fără prieteni, fără aceas-

6. "Astfel, cu cît examinam oamenii ce conduceau politica de atunci, precum și legile și obiceiurile în ființă, cu atîta îmi dădeam mai bine seama că îmi va fi foarte greu să realizez cum trebuie programul meu politic, acțiune care reclamă neapărat sprijinul unor prieteni sinceri și al unor partizani devotați *(aneu philôn andrôn kai hetairô pistôn)*" (Platon, Scrisoarea a VII-a, 325c–d, trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 80); "Văzînd eu toate acestea și observîndu-i pe bărbații care conduceau viața publică, care formulau legi și vegheau la păstrarea tradiției, cu cît mai mult se prelungeau constatările mele, odată cu vîrsta cîștigam și în maturitate. Cu atît mai grea, așadar, mi se părea sarcina de a conduce un stat. Fără concursul unor oameni devotați cauzei, al unor prieteni de nădejde, consideram o asemenea întreprindere de nerezolvat" (Platon, Scrisoarea a VII-a, 325c–d, trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 90–91).

7. "Dar aceasta nu m-a împiedicat de a-mi continua cercetarea mea spre a desco-

tă comunitate liberă de indivizi şi fără această ocazie oferită de imprejurări, nici nu se pune problema de a mai încerca să acţionezi în ordinea politicii. Şi atunci, ce-i de făcut? Ei bine, spune el, înţelegînd că nu e posibil să acţioneze în ordinea cetăţii fără prieteni şi fără ocazii, trebuie să ajungă la următoarea concluzie, pe care el o formulează şi care este, aproape cuvînt cu cuvînt, celebrul pasaj din Cartea a V-a a *Republicii,* 473d, şi anume că acum va trebui ca filosofii să ajungă la putere (*eis arkhas:* este un cuvînt tehnic care desemnează însăşi exercitarea magistraturii, a demnităţii; *arkhai* sînt magistraturile, demnităţile, responsabilităţile politice). Trebuie, deci, ca filosofii să ocupe responsabilităţile politice şi ca şefii, cei care au *dunasteia* (*dunasteuontes,* spune textul), să înceapă să filosofeze cu adevărat.[8] Doar adecvarea exerciţiului şi a practicii filosofiei la exerciţiul şi la practica puterii va mai putea face de-acum înainte posibil ceea ce, în funcţionarea fie a oligarhiei, fie a democraţiei, devenise imposibil.

Aici cred însă că trebuie să înţelegem bine un lucru. Anume, că acest recurs la filosofie, această dorită coincidenţă dintre exerciţiul filosofiei şi exerciţiul puterii, Platon o prezintă în text – trebuie să acordăm importanţă acestui lucru – ca urmarea unei imposibilităţi, altfel spus ca pe faptul că jocul politic pînă atunci obişnuit al parrhesiei (al spunerii adevărului), în cîmpul democraţiei sau în cîmpul cetăţii ateniene, nu mai este posibil. Spunerea adevărului nu-şi mai are locul doar în cîmpul politic, în sensul că tot ceea ce văzuserăm destul de clar formulat, fie în textul lui Euripide, de pildă, fie, apoi, de către Isocrate, anume că *parrhesia* este ceea ce trebuie să caracterizeze acţiunea anumitor cetăţeni în calitate lor de cetăţeni în comparaţie cu alţii, ei bine, această *parrhesia* nu mai trebuie să fie dată, de-acum înainte, de

---

peri pronosticurile unei eventuale îmbunătăţiri în situaţia de atunci şi în tot sistemul politic; pentru a începe, însă, o acţiune, aşteptam momentul potrivit *(tou de prattein au perimenein aei kairous)*" (*id.,* 326a, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 80–81); "Cu toate acestea, n-am încetat să reflectez în ce fel, în asemenea împrejurări şi în întreaga cîrmuire a statului s-ar fi putut aduce îmbunătăţiri. Pentru a trece la fapte concrete, aşteptam prilejul potrivit [...]" (*id.,* 326a, trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 91).

8. "Neamul omenesc nu va înceta să se zbată în tot felul de suferinţe, pînă cînd sau tagma adevăraţilor filosofi va ajunge să deţină puterea politică *(eis arkhas elthê tas politikas),* sau cîrmuitorii diferitelor state *(tôn dunasteuontôn)* vor începe, mînaţi de e divină norocire, să se îndeletnicească cu adevărata filosofie" (*id.,* 326a–b, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 81); "Neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvîntului, să preia puterea sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei" (*id.,* 326a–b, trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 91).

cetățenie sau de ascendentul moral ori social exercitat de către unii asupra altora. *Parrhesia* [...], spunerea adevărului în ordine politică nu se mai poate întemeia decît pe filosofie. Şi nu doar în sensul că această *parrhesia,* că această spunere a adevărului s-ar referi la un discurs filosofic exterior, ci în acela că spunerea adevărului în cîmpul politicii nu poate să fie, pur şi simplu, decît spunerea filosofică a adevărului. Spunerea filosofică a adevărului şi spunerea politică a adevărului trebuie să coincidă, să se identifice una cu alta, şi asta exact în măsura în care niciunul dintre regimurile politice de funcționare cărora Platon le-a fost martor nu poate să asigure un just joc acestei *parrhesia*. Acest joc periculos şi riscant despre care v-am vorbit nu mai este posibil. Acest drept absolut al filosofiei asupra discursului politic este, cred eu, în mod evident central în concepția lui Platon.

După această rememorare autobiografică a tinereții sale, a experiențelor sale politice şi a concluziei pe care el o trage din ele în ceea ce priveşte raportul dintre putere şi filosofie, Platon evocă primele [sale] două călătorii în Sicilia. Povesteşte prima călătorie pe care a făcut-o, într-o anumită măsură, cu titlu privat, atunci cînd l-a întîlnit pe Dion şi cînd Dion, încă tînăr şi aflat sub domnia lui Dionysios cel Bătrîn, se interesa de filosofie. Şi Platon reaminteşte cît de frapat fusese, pe de o parte, de starea de stricăciune, de desfrîu, de relaxare morală în care trăiau Siracuza şi anturajul lui Dionysios, şi cît de mult îl impresionaseră, pe de altă parte, virtutea şi calitățile tînărului Dion.[9] Evocă apoi, după moartea lui Dionysios cel Bătrîn, demersul pe care Dion l-a făcut pe lîngă el, Platon, atunci cînd, Dionysios cel Bătrîn fiind aşadar mort, Dionysios cel Tînăr a luat puterea. Dion, aşadar, se reîntoarce spre Platon şi (e tocmai ceea ce evocă Platon) îi spune, mai întîi, că Dionysios cel Tînăr (noul tiran, noul despot sau, în tot cazul, noul monarh al Siracuzei) şi anturajul său sînt gata să asculte lecțiile filosofiei.[10] Şi, spune Platon, citînd sau făcînd referire, cel puțin în stil indirect, la ce i-a spus Dion: Niciodată împrejurările n-au fost mai favorabile pentru a îndeplini, grație lui Dionysios cel Tînăr şi anturajului său, "speranța ca filosofii să ajungă alături de conducătorii marilor unități statale"[11]. Avem, aşadar, aici exact definiția acelui *kairos* care lipsise din experiența democrației şi din cea a oligarhiei la Atena.

---

9. *Id.,* 327a-b: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 82; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 93.

10. *Id.,* 327c: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 83; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 94.

11. *Id.*, 328a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 83; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 95.

Avem un *kairos*[12] în care, un tînăr monarh ajungînd la putere şi fiind gata să dea ascultare filosofiei, se va putea înfăptui acea unire dintre exercițiul filosofiei şi exercițiul puterii despre care Platon consideră acum că este singura modalitate de a face ca discursul de adevăr să funcționeze în ordinea politicii. La această împrejurare favorabilă, Platon, pentru a explica această călătorie care este, aşadar, cea de-a doua sa călătorie în Sicilia, dar prima sa călătorie politică, adaugă alte două considerații. Una care este de ordinul prieteniei pentru Dion. Spune că, într-adevăr, dacă el, Platon, ar fi refuzat să dea curs invitației lui Dion, dacă ar fi refuzat să vină să-l îndoctrineze pe Dionysios, ei bine, Dionysios, nefiind format aşa cum ar fi trebuit, ar fi putut să se întoarcă împotriva lui Dion şi să-l asuprească, şi, prin el, să asuprească întreaga cetate. Astfel încît el, Platon, era obligat să se ducă să încerce să-l formeze pe Dionysios.[13] În al doilea rînd, spune Platon, mai există o considerație care m-a făcut să dau curs invitației lui Dion. Această considerație este interesantă: el, Platon, nu voia să pară că este doar *logos*, doar vorbă, doar discurs. Platon nu vrea să fie doar *logos* şi să fie considerat astfel. Vrea să arată că este în stare şi să participe, să pună mîna la treabă, la *ergon* (la acțiune)[14].

---

12. "«Ce prilej mai bun *(tinas gar kairous)* să aşteptăm, zicea el, decît acesta pe care ni-l dă acum o pronie cerească?»" (*id.*, 327e, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 83); "«La ce timpuri mai bune să ne aşteptăm – întreba el – față de ce-i acum, mulțumită grației divine?»" (*id.*, 327e, trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 94–95).

13. *Id.*, 328b: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 83; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 95; şi *id.*, 328d-e: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 84; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 96–97.

14. "Cum chibzuiam plin de şovăire dacă e bine să dau urmare acestei invitații şi să plec sau nu, a biruit gîndul că, dacă vreau să-mi înfăptuiesc concepțiile mele *(apotelein egkheiresoi)* despre o adevărată constituție de stat, era într-adevăr de ajuns să duc la convingerile mele pe un singur om ca să-mi pot împlini idealul. În această stare de spirit mi-am luat curajul să pornesc de acasă, nu împins de motivele pe care mi le atribuiau unii, ci mai ales de ruşine ca să nu ajung a trece chiar în propriii mei ochi drept un om numai al vorbelor goale *(mê doxaimi pote emautô pantapasi logon monon atekhnôs einai)*, incapabil de a păşi vreodată spontan la o realizare practică *(ergou de oudenos an pote hekôn anapsasthai)*" (*id.*, 328b–c, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 83–84); "Aşa încît, gîndindu-mă bine, am început să pun în balanță dacă să plec sau nu, în ce anume condiții, şi, în cele din urmă, am ajuns la concluzia că acum, într-adevăr, s-a ivit ocazia de a se lua o decizie, dacă cine va ar fi încercat să pună în practică vreuna din părerile pe care le nutream despre legi şi constituția statelor. Dacă aş fi cîştigat de partea mea măcar un singur om dedicat acestui scop, aveam impresia că totul se va sfîrşi cu bine. Prin urmare, numai datorită acestei îndrăznețe decizii am plecat eu de acasă, nu însă din motivul pe care îl credeau unii, şi ros de mari îndoieli să nu cumva să apar în propriii mei ochi ca un te miri cine flecar, incapabil să pună pe roate o acțiune cît de mică" (*id.*, 328b–c, trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 95–96).

Avem, bineînțeles, în acest pasaj, opoziția cît se poate de clasică, absolut neîntreruptă în vocabularul grecesc, dintre *logos* și *ergon*. Avem această opoziție dintre *logô* și *ergô:* în vorbe și în realitate, în discurs și în act etc. Nu trebuie, însă, să uităm că aici este vorba tocmai de filosofie, și încă de filosofie în cîmpul politicii. Pentru Platon e limpede că a nu fi decît filosoful care scrie *Republica,* adică cel care spune cum trebuie să arate cetatea ideală, înseamnă a nu fi decît *logos*. Or, filosoful nu poate, în raport cu politica, să fie doar *logos*. Și ca să nu fie doar "un om al vorbelor goale" {"un te miri cine flecar"}[15], el trebuie să fie, să participe, să pună nemijlocit mîna la treabă, la acțiune *(ergon)*.

Și cred că aici avem o injoncțiune extrem de importantă, care răspunde, într-o anumită măsură – veți vedea, de altfel, chiar în interiorul textului, totul devine foarte clar –, primelor texte, primelor dialoguri platoniciene atunci cînd acestea vorbesc despre faptul că filosofia nu trebuie să fie doar *mathèsis,* ci și *askêsis*. Dacă este adevărat că filosofia nu este doar deprinderea unei cunoașteri, ci trebuie să fie și un mod de viață, un fel de a fi, un anumit raport practic cu tine însuți prin care te elaborezi pe tine însuți și lucrezi asupra ta însuți, dacă este adevărat că filosofia trebuie să fie *askêsis* (ascеză), la fel și filosoful, atunci cînd trebuie să abordeze nu doar problema propriului sine, ci și problema cetății, nu se poate mulțumi să fie doar *logos,* să fie doar cel care enunță adevărul, ci trebuie să fie și cel care participă, care pune mînă la *ergon*. Iar a pune mîna la *ergon* ce înseamnă? Înseamnă a fi consilierul, sfătuitorul politic real al unui om politic real, în cîmpul deciziilor politice pe care acesta trebuie să le ia în mod real. Și consider că dacă *logos*-ul se raportează efectiv la construirea cetății ideale, *ergon*-ul care trebuie să completeze ceea ce constituie sarcina filosofului în raport cu politica este tocmai această sarcină a consilierului politic și a elaborării, prin intermediul sufletului Principelui, a raționalității conducerii reale a cetății. Doar luînd parte direct, prin *parrhesia,* la constituirea, menținerea și exercitarea unei arte de a guverna va izbuti filosoful să nu fie, în ordinea politicii, doar un *logos,* ci va fi *logos* și *ergon,* potrivit cu însuși idealul raționalității grecești. *Logos*-ul nu este, în realitate, complet decît dacă e capabil să conducă pînă la *ergon* și să-l organizeze după principiile de raționalitate necesare. Din acest motiv, spune Platon, s-a dus să-l întîlnească pe Dion. Voi încheia data viitoare această scrisoare a VII-a, și vom trece la celelalte probleme puse de istoria parrhesiei și a practicilor ei.

---

15. *Ibid.*: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 84; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 96.

Cursul din 16 februarie 1983

Prima oră

Ergon-ul filosofic. – Comparație cu Alcibiade. *– Realul filosofiei: adresarea curajoasă către putere. – Prima condiție de realitate: ascultarea, primul cerc. – Opera {lucrarea} filosofică: alegere; parcurgerea unui drum; aplicare și sîrguință. – Realul filosofiei ca lucrare de sine asupra sieși (al doilea cerc).*

Data trecută, ajunseserăm la analiza acelei Scrisori a VII-a a lui Platon, sau atribuită lui Platon, text care, oricum, datează, în cel mai bun caz, din perioada de bătrînețe a lui Platon și, în cel mai rău caz, din perioada primilor lui urmași. Este, așa cum știți, acel text care se prezintă ca o scrisoare, scrisoare care ar fi adresată prietenilor sicilieni ai lui Platon, adică anturajului lui Dion, din moment ce e scrisă, oricum, după moartea lui Dion, scrisoare despre care se presupune că ar fi adresată prietenilor lui Dion și care este, de fapt, un fel de manifest politic, de scrisoare publică în care autorul prezintă, în mare, trei ansambluri de reflecții. În primul rînd, pentru a justifica felul în care s-a purtat în Sicilia și față de Dionysios, el povestește seria evenimentelor care au avut loc: invitația, călătoria, șederea, nedreptățile suferite din partea lui Dionysios, promisiunile false făcute lui Platon și lui Dion etc. Al doilea ansamblu de considerații, în afara celor referitoare la evenimente, un fel de autobiografie politică în care Platon își relatează, își reia parcursul începînd din tinerețe, în special după cele două mari dezamăgiri de care a avut parte la Atena. Mai întîi sub regimul aristocratic al Celor Treizeci, apoi după revenirea la democrație, care a rămas marcată de uciderea lui Socrate. În sfîrșit, cel de-al treilea ansamblu de considerații sînt cele în care, în termeni mai generali, Platon explică ce înseamnă pentru el să dai sfaturi unui Principe, ce înseamnă pentru el să intri în cîmpul activității politice și să joci, acolo, acel rol, acel personaj al lui *sumboulos,* al consilierului în treburi politice pe lîngă cei care exercită puterea. Și ajunseserăm, prin urmare, în punctul în care Platon explică cum și de ce a ajuns să plece în Sicilia, să efectueze ceea ce, cronologic, a fost cea de-a doua sa călătorie în Sicilia, dar care era prima sa călătorie politică. În timpul celei dintîi, vă aduceți aminte, nu făcuse decît să-l întîlnească pe Dion. Fusese sedus de inteligența personajului, îl învățase filosofie, după care se întorsese la Atena. Și abia după ce se întorsese în Grecia fusese chemat de către Dion să se întoarcă, pentru a doua oară, în Sicilia, de data aceasta, însă, cu un rol poli-

tic relativ bine definit, în orice caz cu o sarcină, cu o misiune politică, din moment ce era vorba de a servi drept consilier politic, mai exact drept pedagog, pentru cel care tocmai moştenise puterea la Siracuza, şi anume Dionysios cel Tînăr. Întrebarea la care Platon, în pasajul din scrisoare pe care aş vrea să vi-l explic acum, vrea să răspundă este, aşadar, următorul: de ce a acceptat să plece, de ce a acceptat acea solicitare şi acel joc politic care i-au fost propuse, de ce s-a dus la Siracuza, în preajma cuiva care era, totuşi, moştenitorul unui despotism faţă de principiul căruia Platon era oricum ostil, de ce a acceptat el să vină?

Şi, pentru a da această explicaţie, Platon avansează două feluri de consideraţii. Consideraţii, dacă vreţi, privitoare la conjunctură, la ceea ce el numeşte, tocmai, *kairos* (ocazie, prilej). Referitor, tocmai, la faptul că renunţase să participe la orice activitate politică din Atena, vă amintiţi, poate, că el oferise ca motiv faptul că, în situaţia atît de rea în care se găsea Atena, nu întîlnise nicio înseninare, nicio acalmie, niciun moment favorabil. Nicio clipă nu considerase că se înfăţişase ceva de felul unui *kairos,* al unei ocazii. Or, iată că aici, în Sicilia, se înfăţişează ceva de felul unei ocazii. Este vorba de urcarea pe tron a unui nou monarh, de tinereţea acestui personaj, Dionysios, de faptul că Dion i-l prezintă pe acest personaj ca fiind cineva care vrea efectiv să se dedice filosofiei. Este, în plus, vorba de cineva al cărui anturaj, animat de către Dion, este întru totul favorabil şi filosofiei, şi lui Platon. Şi, în sfîrşit, ultimul argument important – pentru că pe acesta îl vom întîlni cel mai des în teoria consilierului Principelui, a sfatului dat Principelui – este că, spre deosebire de ceea ce se întîmplă într-o democraţie, în care trebuie să convingi multă lume, în care trebuie să persuadezi masele *(plêthos),* aici, în cazul unei monarhii, nu trebuie să convingi, pînă la urmă, decît un singur om. Trebuie să convingi un singur om, şi totul se rezolvă.[1] E în textul lui Platon. Şi acesta este principiul, motivul care face ca dacă Principele, într-adevăr, dă un anumit număr de semne încurajatoare, ei bine, poţi să consideri că ţi se oferă un *kairos*. Un singur personaj care trebuie convins, şi un personaj care pare a vrea să se lase convins. Asta în ceea ce priveşte *kairos*-ul. În ceea ce-l priveşte pe Platon însuşi, de ce a vrut el să profite de această ocazie aşa cum se înfăţişa ea? Acesta e punctul în care, vă aduceţi aminte, Platon formulează două

1. Platon, Scrisoarea a VII-a, 328c: "Dacă vreau să-mi înfăptuiesc concepţiile mele despre o adevărată contituţie de stat, era într-adevăr de ajuns să aduc la convingerile mele pe un singur om ca să-mi pot împlini idealul" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 84); "Dacă aş fi cîştigat de partea mea măcar un singur om dedicat acestui scop, aveam impresia că totul se va sfîrşi cu bine" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 96).

motive. Unul dintre aceste motive este *philia,* prietenia pe care o are pentru Dion. Iar al doilea motiv – tocmai aici ne opriserăm – este faptul că el, Platon, dacă ar refuza misiunea pe care i-o propune Dion, dacă ar refuza să vină să înfrunte sarcina care care îi este, astfel, prezentată, ei bine, ar avea impresia că nu este, el însuşi, Platon, decît *logos,* discurs şi atît, vorbă goală, cînd el, de fapt, trebuie, vrea să atingă, să pună mîna la *ergon* (adică la treabă, la muncă).

Aici ajunseserăm, aşadar, data trecută, şi cred că e vorba de un punct important. E un punct important pentru că pune o problemă care este în acelaşi timp foarte familiară, foarte evidentă, transparentă, dar şi foarte puţin cunoscută, şi, pe de altă parte, pentru că acest text, mi se pare, punînd această problemă a *ergon*-ului (a sarcinii şi a muncii) filosofice de-a lungul întregii scrisori, o pune în nişte termeni care sînt, cred eu, de natură să surprindă dacă îi comparăm cu alte texte platoniciene sau, în tot cazul, cu o anumită imagine şi cu o anumită interpretare dată, de obicei, lui Platon şi platonismului tîrziu.

Pentru a analiza un pic această problemă a *ergon*-ului filosofic (a sarcinii şi a muncii filosofice) în raport cu politica, aş vrea să mă întorc o clipă, pentru a baliza cît de cît chestiunea, la un text despre care am vorbit anul trecut, text care este, de altfel, destul de enigmatic dat fiind că datarea comportă multe incertitudini şi pentru că prezintă un profil al sarcinii şi al muncii filosofice foarte diferit de cel pe care-l vom întîlni acum. Acest text, vă amintiţi, este *Alcibiade,* acel dialog care, printr-un anumit număr de aspecte, se prezintă şi trece drept un text de tinereţe – cu acelaşi scenariu, aceeaşi scenografie, aceleaşi perişpeţii, acelaşi gen de personaje –, dar care, pe de altă parte, comportă un mare număr de elemente care trimit la filosofia tîrzie a lui Platon. Nu contează, vă amintiţi, probabil, situaţia pe care o punea în scenă acest dialog. Şi în dialogul *Alcibiade* era vorba tot de intervenţia filosofului pe scena politică.[2] Or, care era ocazia, care era *kairos*-ul care făcea ca, în acest dialog, Platon să vină, într-un anumit fel, să se amestece în treburile politice? Situaţia, ocazia, vă aduceţi aminte, era următoarea: Alcibiade, foarte tînărul Alcibiade, face, bineînţeles, parte, graţie originii sale, graţie strămoşilor săi, graţie averii sale, graţie statutului său, în general, dintre primii cetăţeni ai cetăţii. Dar atrăgea atenţia, sau îl lăsase mai curînd pe Socrate să observe, că de fapt el, Alcibiade, nu avea cîtuşi de puţin intenţia să-şi petreacă întreaga viaţă *(katabiônai)* printre primii, în rînd cu primii, ci voia să fie riguros şi în mod

2. Cf., asupra acestui punct, cursurile din ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului,* ed. cit.

exclusiv primul, singurul primul, şi nu numai în cetatea sa, pe care voia s-o convingă şi a cărei responsabilitate voia să şi-o asume, ci faţă de toţi ceilalţi suverani, dat fiind că voia să triumfe asupra duşmanilor Atenei, precum Sparta sau regele Persiei, pe care şi-i reprezenta ca fiind rivalii săi, rivalii săi personali. Şi tocmai în acest proces, care pune cît se poate de precis problema parrhesiei în situaţie democratică, intervenea Socrate. Spuneam "este însăşi problema parrhesiei în context democratic" pentru că tocmai despre asta e vorba: fiecare avînd, într-adevăr, dreptul să ia cuvîntul, cîţiva, primii, au sarcina, funcţia, rolul de a căpăta ascendent asupra celorlalţi. Iar problema care se pune e dacă în acest joc agonistic dintre primii şi ceilalţi şi dintre primii între ei este posibil, legitim şi de dorit să existe unul singur, doar unul – aşa cum era, de altfel, Pericle – care să triumfe asupra celorlalţi.

Era problema parrhesiei. Ne aflăm în faimoasa criză, în faimoasa problematică a parrhesiei care marchează în mod evident funcţionarea democraţiei şi, în general, funcţionarea unui anumit număr de instituţii politice din Grecia acelei epoci. Şi, în acest sens, vedeţi că, în ciuda diferenţei de context, ne aflăm într-o situaţie destul de asemănătoare [cu] cea a lui Platon trebuind să-l sfătuiască pe Dionysios. Aici, nu un tiran, un despot sau un monarh trebuie să sfătuiască Socrate, ci un băiat foarte tînăr care vrea să fie primul, să ajungă în frunte. Platon, în schimb, va avea de-a face cu cineva care e primul prin statut şi prin moştenire, şi prin însăşi structura a ceea ce numim *politeia*. În ambele cazuri, însă, e vorba de a te li adresa, de a le vorbi, de a le spune adevărul, de a-i convinge de acest adevăr şi, în felul acesta, de a le guverna, de a le călăuzi şi de a le îndruma sufletul celor care trebuie să-i guverneze, să-i călăuzească şi să-i îndrume pe ceilalţi. Analogie, aşadar, de situaţie, în pofida diferenţei de context politic. Totuşi – iar acesta va fi unul dintre firele călăuzitoare pe care aş vrea să le urmez astăzi, în această expunere –, mi se pare că între *Alcibiade* (şi rolul pe care Socrate îl joacă faţă de Alcibiade) şi Platon (Platon în rolul său faţă de Dionysios) există nişte diferenţe absolut considerabile, care trasează un fel de clivaj în filosofia platoniciană.[3]

În orice caz, o primă diferenţă sare imediat în ochi. Aceea că în cazul lui Alcibiade şi al lui Socrate, şi Socrate trebuia să răspundă la între-

3. "Află, Alcibiade, că dacă te vedeam mulţumit de toate bunurile de care am pomenit adineauri şi resemnat să te mărgineşti toată viaţa la acestea, de mult aş fi încetat să te iubesc" (Platon, *Alcibiade,* 104e-105a, trad. de Sorin Vieru, in *Opere,* vol. I, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, p. 94 {*Opere complete,* vol. I, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie, Bucureşti, Humanitas, 2001, p. 247}).

barea: de ce intervii pe lîngă Alcibiade? Şi tocmai la această întrebare răspundea tot începutul dialogului. Şi Socrate explica: Mă interesează Alcibiade, pe mine care, cu toate acestea, atunci cînd Alcibiade era dorit şi urmărit de atîţia alţii, am stat deoparte. Şi am stat deoparte pînă acum, dar acum, exact în momentul cînd, Alcibiade înaintînd un pic în vîrstă, pretendenţii care îl urmăreau sînt din ce în ce mai puţini, şi foarte curînd îl vor părăsi cu totul, tocmai acum eu, din contră, ies în faţă şi fac un pas spre el. Şi ies în faţă, de ce? Ei bine, tocmai pentru că Alcibiade vrea să iasă în faţa cetăţii, să păşească în primul rînd, să exercite singur întreaga putere. Acesta e *kairos*-ul. Şi dacă apuc acest *kairos* e din dragoste pentru Alcibiade. *Erôs*-ul pe care îl aveam pentru Alcibiade şi pe care, la porunca zeului, îl ţinusem pînă astăzi în frîu, tocmai acest *erôs* mă face azi să apuc acest *kairos* (să profit de această ocazie) pe care-l constituie voinţa lui Alcibiade de a se pune în fruntea cetăţii şi de a-i deveni conducător. Ei bine, dacă vom compara această situaţie şi această justificare socratică faţă de Alcibiade, vom observa că diferenţa izbucneşte, bineînţeles, la Platon, în fine, în situaţia lui Platon faţă de Dionysios. Şi Platon apucă *kairos*-ul, dar apucă *kairos*-ul, de ce? Nu ca urmare a unui raport care ar fi de ordinul *erôs*-ului, ci dintr-un fel de obligaţie internă, care nu e înfiptă, atît, ca o dorinţă în sufletul filosofului, ci constituie însăşi sarcina şi treaba filosofiei, sarcină şi treabă a filosofiei înseşi care este aceea de a nu fi doar *logos,* ci şi *ergon*. Sau, mai exact, filosoful însuşi nu trebuie să fie doar *logos* (discurs, doar discurs, discurs gol). Trebuie să fie şi *ergon*. Această obligaţie, nu *erôs*-ul, va constitui, pe latura filosofului, motivul pentru care el va prinde *kairos*-ul (ocazia). Şi, evident, nu este deloc o deplasare măruntă aceasta, care face ca motivul intervenţiei în ordinea politicii să nu mai fie dorinţa filosofului pentru cel căruia i se adresează, ci obligaţia internă a filosofiei ca *logos* care trebuie să fie, în plus, *ergon*. Aceasta e prima observaţie pe care voiam să o fac.

A doua este aceasta. Îngrijorîndu-se la ideea că ar putea să nu fie decît discurs *(logos),* filosoful (Platon) îmi pare a pune o problemă, o problemă care e, tocmai, aşa cum vă spuneam adineauri, în acelaşi timp familiară şi puţin cunoscută. Atunci cînd se îngrijorează că ar putea să nu fie decît *logos*, atunci cînd vrea, în loc să fie doar *logos,* să atingă sarcina, să pună mîna la treaba însăşi (la *ergon*), mi se pare că Platon ridică o problemă pe care am putea s-o numim a realului filosofiei. Care este realul filosofiei? Unde poate fi aflat realul filosofiei? Şi vom vedea imediat că felul în care Platon va răspunde la această întrebare, sau, mai curînd, însuşi felul în care Platon pune această întrebare dovedeşte, într-adevăr, că pentru el, în acel moment cel puţin,

realul filosofiei nu este, nu mai este, nu este doar, în orice caz, *logos*-ul.

Trebuie să precizăm un pic această problemă: ce este realul filosofiei? Părerea mea e că această întrebare [cu privire la] realul filosofiei nu constă în a ne întreba care este, pentru filosofie, realul. Nu constă în a ne întreba [la] ce referent, [la ce] referințe se raportează filosofia. Această întrebare nu constă în a ne întreba care este realul la care se raportează filosofia, cel cu care trebuie ea să confrunte. Nu constă în a ne întreba cum am putea să măsurăm dacă filosofia spune sau nu adevărul. A te întreba cu privire la realul filosofiei, așa cum face, după părerea mea, această scrisoare a VII-a, înseamnă a te întreba în ce constă, în însăși realitatea ei, acea voință de a spune adevărul, acea activitate de a spune adevărul, acel act de veridicțiune – care foarte bine poate, de altfel, să se înșele și să enunțe falsul – cu totul aparte și singular care se numește filosofie. Această întrebare mi se pare că e următoarea: cum, în ce fel, în ce mod se înscrie în real spunerea adevărului de către filosofie, discursul filosofic de adevăr, acea formă particulară de veridicțiune care este filosofia? Schematic vorbind, mi se pare că [în] problema pusă de această îngrijorare cu privire la filosofia care nu trebuie să fie doar *logos,* ci și *ergon,* vedem formulîndu-se, vedem desenîndu-se, vedem clarificîndu-se, fugitiv, dar, după părerea mea, absolut decisiv totuși, nu întrebarea: care este realul care ne permite să spunem dacă filosofia vorbește adevărat sau fals?, ci: care este realul acestei spuneri filosofice a adevărului, a acestui discurs filosofic de adevăr, ce anume face ca el să nu fie doar un discurs van, indiferent dacă spune sau nu adevărul?

Realul discursului filosofic, despre asta e vorba în această întrebare. Iar răspunsul care e dat sau care, mai curînd, e schițat în această simplă frază pe care v-am reamintit-o data trecută și plecînd de la care pornesc din nou acum – acela că filosoful nu vrea să fie doar *logos,* ci vrea să atingă și *ergon*-ul –, răspunsul pe care acum va trebui să încercăm să-l dezvoltăm, apare în toată simplitatatea lui: realitatea, proba prin care filosofia se va manifesta ca atare, nu este *logos*-ul însuși, nu este jocul intrinsec *logos*-ului însuși. Realitatea, proba, încercarea prin care, prin intermediul căreia veridicțiunea filosofică se va manifesta ca atare o constituie faptul că ea se adresează, că poate să se adreseze, că are curajul să i se adreseze celui care exercită puterea. Nu trebuie să existe vreo neînțelegere. Nu vreau să spun absolut deloc că aici, în acest text al lui Platon, s-ar defini o anumită funcție a filosofiei, care ar fi aceea de a spune adevărul asupra politicii, de a spune adevărul asupra legilor, de a spune adevărul asupra constituției, de a da bune

sfaturi, folositoare şi eficace, cu privire la deciziile care trebuie luate. Vom vedea, din contră, de exemplu chiar în acest text, felul în care Platon îndepărtează, sau cel puţin situează într-un loc cu totul aparte şi deloc central, faptul, pentru filosof, de a putea să propună legi. Nu faptul de a spune adevărul despre politică, şi nici măcar acela de a dicta imperios cum trebuie să arate fie constituţia cetăţilor, fie politica sau guvernarea cetăţilor face ca filosofia, ca discursul filosofic să aibă propria lui realitate. Părerea mea este că filosofia, pentru Platon, în acest text, îşi manifestă realitatea, propria realitate, în momentul în care pătrunde în cîmpul politic în nişte forme care pot fi foarte diferite: a da legi, a da sfaturi unui Principe, a convinge o mulţime etc. Ea pătrunde în cîmpul politic în aceste diferite forme dintre care niciuna nu este esenţială, marcîndu-şi însă întotdeauna diferenţa faţă de celelalte discursuri. Şi este tocmai tocmai ceea ce o deosebeşte de retorică. Retorica – iar asupra acestui aspect va trebui să revenim mult mai pe îndelete –, din acest punct de vedere al filosofiei, nu e nimic altceva decît acel instrument prin care cel care vrea să exercite puterea poate să nu facă altceva decît să repete exact ce vrea mulţimea, sau ce vor şefii, sau ce vrea Principele. Retorica este un mijloc care îţi permite să-i convigi pe oameni de ceea ce ei sînt deja convinşi. Proba filosofiei, din contră, proba realului care este filosofia nu o constituie eficacitatea ei politică, ci faptul că ea pătrunde, cu propria ei diferenţă, în interiorul cîmpului politic, şi că are propriul ei joc în raport cu politica. Tocmai acest joc propriu în raport cu politica, tocmai această probă a realităţi filosofiei în raport cu politica este cea pe care aş vrea s-o explic un pic acum, reţinînd doar atît – deoarece cred că e totuşi foarte important în însăşi istoria discursului filosofic: acel mic pasaj din Scrisoarea a VII-a în care filosoful nu vrea să fie doar *logos,* ci să atingă şi realitatea, mi se pare că marchează una dintre trăsăturile fundamentale a ceea ce este şi a ceea ce va fi practica filosofică în Occident. E adevărat că multă vreme, e adevărat că şi azi încă, unii au crezut şi unii continuă să creadă că realul filosofiei se susţine pe ceea ce filosofia poate să spună adevărat, pe ceea ce ea poate să spună adevărat în special despre ştiinţă. Multă vreme s-a crezut, şi încă se mai crede, că, în fond, realul filosofiei constă în a spune adevărul despre adevăr, în a enunţa adevărul adevărului. Mi se pare însă, şi este, în orice caz, ceea ce apare marcat în acest text al lui Platon, că există un cu totul alt mod de a marca, de a defini ce anume poate să fie realul filosofiei, realul veridicţiunii filosofice, indiferent, încă o dată, dacă această veridicţiune spune sau nu adevărul. Iar acest real se remarcă prin aceea că filosofia este activitatea care constă în a spune adevărul, în a vorbi

adevărat, în a practica veridicțiunea față de putere, în raport cu puterea. Şi mi se pare că, de cel puțin două milenii şi jumătate, acesta a fost, cu siguranță, unul dintre principiile permanente ale realității ei. În orice caz, ceea ce aş vrea să vă arăt şi să vă spun astăzi este că această Scrisoare a VII-a şi diferitele ei dezvoltări pot fi privite ca o reflecție despre realul filosofiei, manifestat prin veridicțiunea exercitată în jocul politic.

Nu voi urma în toate meandrele şi detaliile ei această scrisoare care e foarte complicată, aş vrea însă, schematizînd un pic, să regrupez ceea ce se află în ea sub două mari probleme, sub două mari întrebări. În primul rînd, mi se pare că această scrisoare răspunde, în mai multe pasaje, unele succesive, altele repartizate în diferite puncte ale dezvoltării, la următoarea întrebare: cu ce condiții poate discursul filosofic să fie sigur că nu va fi doar *logos*, ci efectiv *ergon* în cîmpul politicii? Altfel spus: cu ce condiții poate discursul filosofic să-şi întîlnească realitatea, să-şi ateste realitatea pentru el însuşi şi pentru ceilalți? A doua serie de întrebări: în această funcție de real pe care o va exercita filosofia, în această asumare a propriei realități în ordinea politicii, ce are de spus cu adevărat filosofia? Această a doua serie de întrebări este, de fapt, atît de strîns legată de prima, derivă din ea într-un mod atît de direct încît, veți vedea, cred că vom putea s-o rezumăm destul de repede. În ceea ce priveşte, în schimb, prima serie de întrebări (adică: cu ce condiții va putea un *logos* care se pretinde şi se dorește discurs filosofic să-şi atingă efectiv, după cum spune textul, propria sarcină, să pună mîna la propria treabă; cu ce condiții va putea el să treacă, cu succes, proba realității?), cred că dispunem de trei sau patru pasaje care pot să ne lumineze.

Primul despre care aş vrea să vorbesc [...]* se găseşte la 330c–331d. Pentru ca discursul filosofic să poată să-şi întîlnească, să-şi afle efectiv propria realitate, pentru ca el să poată să fie real ca veridicțiune filosofică, nu doar vorbărie zadarnică, prima condiție – care poată părea paradoxală – îi priveşte pe cei cărora el li se adresează. Pentru ca filosofia să nu fie doar discurs, ci realitate, ea trebuie să nu li se adreseze tuturor şi oricui, ci doar celor care vor să asculte. Şi iată ce spune textul, care începe aşa: "Ce trebuie să facă sfătuitorul unui om bolnav ce ține o dietă nepotrivită, decît să-i schimbe felul de viață? Dacă bolnavul ascultă, sfătuitorul îi va da noi îndrumări. În cazul cînd nu ascultă, un medic care vrea să treacă drept om serios se va abține de

* M. F. adaugă: nu este cel pe care vi l-am distribuit, pe cel pe care vi l-am distribuit voi încerca să-l comentez imediat.

a-i mai da consultații; în caz contrar, acesta e un om neserios și un prost doctor" {"Cînd cineva dă un sfat unui bolnav al cărui mod de viață nu-i este prielnic sănătății, în primul rînd pentru a-și schimba felul de trai, dacă suferindul arată bunăvoință, se iveşte necesitatea să-i dea în continuare și alte povețe. Dimpotrivă, dacă acesta e răuvoitor, aș zice că cel care insistă în pofida evidenței se dovedește a fi un om și un medic care își cheltuiește zadarnic energia, un neputincios și un nepriceput"}[4]. Și paragraful se încheie ceva mai departe, la 331d, așa: "cînd aceasta {patria} nu e bine ocîrmuită [adică în cazul în care statul nu i se pare, sfătuitorului, consilierului, filosofului, bine guvernat, bine condus; M. F.], el să-și ridice glasul [va fi necesar ca el, filosoful, să vorbească, să-și spună părerea dacă statul nu e bine guvernat; M. F.], dar numai dacă vorbele lui n-au să răsune în zadar, și nici el nu se expune primejdiei de a fi dat morții [pentru ca filosoful să se pronunțe, trebuie, așadar, ca el să fie sigur că nu va vorbi în aer și că nu va risca moartea, adică trebuie să fie sigur că discursul său nu va fi oricum respins; M. F.]; dar să întrebuințezi sila, spre a răsturna regimul din țara ta, ca să încerci să ajungi la o constituție ideală prin surghiunuri și măceluri... asta nu! Mai bine să stai liniștit și să te rogi zeilor să-ți dea ție și patriei tot binele" {"Dacă găsește că în conducerea politică nu totul este în regulă, va fi necesar să-și spună deschis părerea, în măsura în care nu se găsește în vreo primejdie și nu-și periclitează viața. Nu este recomandabil să sprijine o schimbare de constituție în propriul său oraș printr-o manifestare violentă, atîta vreme cît îndeplinirea idealului urmărit poate fi atinsă fără exil și ucidere de cetățeni. Mai întîi de toate, trebuie să vegheze la menținerea ordinii și să-i îndemne pe zei să trimită pentru sine și pentru patrie numai bine"}[5]. A fi ascultat și a întîlni la cel care te ascultă voința de a urma sfatul pe care urmează să i-l dai, iată prima condiție pentru exercitarea discursului filosofic ca sarcină, ca muncă, ca *egon,* ca realitate. Nu trebuie să li se dea sfaturi decît celor care acceptă să le urmeze. În caz contrar, trebuie să se procedeze asemenea acelor medici care pleacă atunci cînd clienții și bolnavii nu vor să le urmeze prescripțiile. Veți spune că e cam banal, dar cred că putem să clarificăm un pic acest text urmînd comparația cu medicina, comparație care e un loc comun, care poate fi întîlnită foarte des la Platon, [într-]o serie întreagă de texte care rapor-

4. Platon, Scrisoarea a VII-a, 330c–d: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 87; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 100–101.

5. *Id.,* 331c–4: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 88; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 102–103.

tează sau care compară, într-adevăr, sfatul politic cu practica medicinei. Aveți în special pasajul din Cartea a IV-a a *Republicii,* la 425e[6], şi tot Cartea a IV-a, a *Legilor* însă, [la] 720a şi următoarele.[7]

Ce semnifică însă, mai exact, această referire la medicină? În primul rînd asta: medicina este caracterizată, în general, în trei feluri în textele greceşti din secolul al IV-lea, şi chiar în textele ulterioare. În primul rînd, medicina este o artă în acelaşi timp a conjuncturii, a ocaziei, dar şi a conjecturii din moment ce se pune problema ca, prin intermediul unor semne date, să fie recunoscută boala, să i se prevadă evoluția şi, prin urmare, să se aleagă terapeutica potrivită. Artă a conjuncturii şi artă a conjecturii care se sprijină, bineînțeles, pe o ştiință, pe o teorie, pe nişte cunoştințe, dar care, în fiecare moment, trebuie să țină seama de aceste condiții particulare şi să recurgă la o practică de descifrare. În al doilea rînd, medicina e caracterizată, întotdeauna, şi ca nefiind doar o cunoaştere în acelaşi timp teoretică şi generală de conjectură şi de conjunctură, ci şi o artă, şi încă o artă a persuasiunii. Medicul, medicul bun este şi acela care este capabil să-şi convingă bolnavul. Şi vă trimit, de exemplu, în *Legile,* Cartea a IV-a, paragraful 720a-e[8], [la] celebra distincție dintre cele două medicini. Medicina pentru sclavi, care este practicată de către sclavii înşişi, fie că au o prăvălie, fie că se duc în vizită, nu contează, această medicină a sclavilor pentru sclavi este o medicină care se mulțumeşte să dea prescripții, să zică ce trebuie făcut (tratamente, medicamente, scarificări, incizii, amulete etc.) Şi există, apoi, medicina liberă pentru oameni liberi, exercitată de medici care ei înşişi sînt oameni liberi. Această medicină se caracterizează prin faptul că medicul şi bolnavul vorbesc între ei. Bolnavul îl informează pe medic despre ce-l doare, care îi este regimul, ce viață a dus etc. Şi, în schimb, medicul îi explică bolnavului de ce regimul lui nu e bun, de ce s-a îmbolnăvit şi ce trebuie să facă acum ca să se vindece, pînă ce acesta este convins în mod efectiv că aşa trebuie să se îngrijească. Medicina bună, marea medicină, medicina liberă este, prin urmare, o artă a dialogului şi a persuasiunii. În sfîrşit, cea de-a treia caracteristică pe care o întîlnim în general pentru a defini medicina este faptul că medicina bună nu priveşte doar o boală sau alta care ar trebui vindecată, ci este o activitate, o artă care ține seama şi se îngrijeşte de întreaga viață a bol-

6. Platon, *Republica,* 425e426a, trad. de A. Cornea, ed. cit., p. 206.

7. Cf. *infra,* nota 8.

8. Platon, *Legile,* Cartea a IV-a, trad. de E. Bezdechi, ed. cit., p. 139–140.

navului. Pentru ca boala să dispară trebuie, într-adevăr, să dai nişte prescripţii, dar mai trebuie să stabileşti şi un întreg regim de viaţă. Şi tocmai în legătură cu acest regim de viaţă devine sarcina de a convinge, sarcina persuasiunii, proprie medicinii şi medicului, una dintre cele mai importante, dintre cele mai decisive. Pentru ca bolnavul să se vindece cu adevărat şi pentru ca de-acum înainte să poată să evite orice altă boală, el trebuie să accepte să schimbe totul în ceea ce priveşte băuturile, hrana, raporturile sexuale, exerciţiile, întregul său mod de viaţă. Medicina vizează în acelaşi timp boala şi regimul.

Dacă luăm aceste trei caracteristici ale medicinei, atît de des evocate în textele platoniciene pentru a caracteriza medicina, dacă luăm, aşadar, aceste diferite observaţii şi le raportăm la ce înseamnă sarcina consilierului, a acelui consilier politic despre care pasajul din Scrisoarea a VII-a spune că trebuie să se comporte asemenea unui medic, vedem că rolul consilierului politic nu va fi acela de a îndeplini funcţia unui guvernant care trebuie să ia decizii în desfăşurarea normală a lucrurilor. Filosoful în calitate de consilier politic nu trebuie să intervină decît atunci cînd lucrurile merg prost, atunci cînd e vorba de boală [...]. Şi, într-un astfel de caz, va trebui, în acelaşi timp, să diagnosticheze de ce boală suferă cetatea, să prindă ocazia de a interveni şi să restabilească ordinea lucrurilor. Este, prin urmare, un rol, dacă vreţi critic, în sensul că este un rol care este jucat în ordinea crizei sau, oricum, în ordinea răului şi a bolii, şi în ordinea conştiinţei pe care bolnavul, în cazul de faţă cetatea şi cetăţenii, au are despre faptul că lucrurile nu merg aşa cum trebuie. În al doilea rînd, rolul filosofiei şi al filosofului nu va fi asemenea rolului medicilor de sclavi care se mulţumesc să spună: Iată ce trebuie făcut, iată ce nu trebuie făcut, iată ce trebuie administrat, iată ce nu trebuie administrat. Rolul filosofului trebuie să fie la fel ca acela al medicilor liberi care se adresează unor oameni liberi, nu doar să prescrie, ci şi să convingă. Bineînţeles, el trebuie să spună ce anume trebuie făcut, dar trebuie să şi explice de ce anume trebuie făcut un anumit lucru, şi exact în această măsură filosoful nu va fi doar un legiuitor care îi va indica unei cetăţi cum trebuie să fie guvernată şi căror legi trebuie să se supună. Rolul filosofului va fi, efectiv, să-i convingă şi pe unii, şi pe ceilalţi, şi pe cei care guvernează, şi pe cei care sînt guvernaţi. În al treilea rînd, în sfîrşit, filosoful va trebui să dea sfaturi nu doar în funcţie de un rău sau altul care atinge cetatea. El va trebui să regîndească în totalitate regimul cetăţii, să fie asemenea acelor medici care nu se gîndesc doar la vindecarea bolilor actuale, ci vor să se îngrijească şi să ţină seama de întreaga viaţă a bolnavului. Ei bine, întregul

regim al cetății, *politeia* ei trebuie să constituie obiectul intervenției filosofului.*

Într-un anumit sens, ne putem întreba dacă această definiție a sarcinii sfătuitorului, a consilierului filosofic, care trebuie așadar să intervină în caz de boală și asupra bolii cetății, într-o formă persuasivă și astfel încît să pună sub semnul întrebării întreaga *politeia,* ne putem întreba, așadar, dacă această definiție nu contrazice, într-o anumită măsură, fragmentul pe care vi l-am citit din Scrisoarea a V-a[9], în care Platon spune: Oricum, există un anumit număr de *politeiai* diferite unele de altele. Există constituția democratică, cea aristocratică, cea care îi încredințează, dimpotrivă, puterea unei singure persoane. Iar într-o scrisoare care trebuia să însoțească sosirea unui consilier la curtea regelui Macedoniei (Perdiccas), el spunea: Contează prea puțin, în fond, despre ce *politeia* e vorba, problema e să auzi, să înțelegi, să știi care este vocea, care este limbajul propriu fiecărei *politeia* în parte, care este propria ei *phônê,* răul, pentru o cetate, constituindu-l, în general, faptul că *phônê* (vocea, limbajul) unei *politeia* nu corespunde cu ceea ce această constituție este în ea însăși. De data aceasta, se pare că problema pe care trebuie s-o rezolve consilierul nu este doar aceea de a ajusta vocea, limbajul cetății la *politeia* ei, ci nici mai mult, nici mai puțin decît aceea de a regîndi *politeia*. Putem, prin urmare, să ne imaginăm, să presupunem, să presimțim existența unei contradicții între ceea ce se spune în Scrisoarea a VII-a și ceea ce se spune în Scrisoarea a V-a – cu, evident, observația că, din moment ce Scrisoarea a V-a e mai mult decît evident apocrifă și mai tîrzie, în orice caz, decît Scrisoarea a VII-a, această contradicție nu trebuie să pună prea multe probleme. Injoncțiunea de a lua în seamă și în sarcină întreaga *politeia* a cetății pare, în schimb, a intra într-o anumită contradicție cu alte pasaje din aceeași Scrisoare a VII-a, în special cu atît de enigmaticul pasaj în care Platon va spune: Oricum, nici nu se pune problema ca filosoful să devină nomotetul, legiuitorul, creatorul de legi al unei cetăți. De fapt, mi se pare că atunci cînd Platon vorbește aici de necesitatea, pentru bunul sfătuitor, de a lua în seamă și în sarcină întreaga *politeia* (asemenea unui bun medic, care ține seama și se îngrijește de întregul regim al unei vieți), el nu înțelege *politeia* în înțelesul, într-o oarecare măsură

---

* Manuscrisul, aici, precizează:

"Ceea ce spune Scrisoarea a VII-a este foarte apropiat de *Republica* 426a–427a. Nu merită efortul să te apuci să te îngrijești de cetate decît dacă este posibil să modifici *politeia* și felul în care e ea *politeuomenê*".

9. Cf. *supra,* începutul celei de-a doua ore a cursului din 9 februarie.

strict şi instituţional, de cadru legal în interiorul căruia trebuie să-şi ducă viaţa cetatea. Ceea ce înţelege el, după părerea mea, prin *politeia* este nici mai mult, nici mai puţin decît însuşi regimul cetăţii, adică ansamblul constituit de legile înseşi, dar şi convingerea pe care pot s-o aibă guvernanţii şi guvernaţii, primii şi ultimii {cetăţeni}, că aceste legi care sînt bune trebuie urmate şi, în sfîrşit, felul în care aceste legi sînt urmate efectiv în cetate. Noţiunii de *politeia* în înţeles strict, care este cadrul instituţional al cetăţii, trebuie să-i adăugăm şi această convingere, această persuasiune a guvernanţilor şi a cetăţenilor, şi mai trebuie să-i adăugăm însuşi felul în care această convingere se traduce în acte. Toate acestea alcătuiesc *politeia* în înţeles larg.

Şi mi se pare că atunci cînd Platon compară funcţia consilierului filosofic cu aceea a medicului, şi atunci cînd, prin urmare, el atrage atenţia că *politeia* în întregul ei trebuie luată în seamă şi în sarcină de către consilier, tocmai de această *politeia* în înţeles larg este vorba. Cărui lucru trebuie să i se adreseze, în fond, consilierul? Ei bine, mi se pare că acest consilier, aşa cum îl defineşte Platon comparîndu-l cu medicul, este înainte de toate cineva care trebuie să vorbească, nu însă, încă o dată, pentru a impune – în punctul de început al cetăţii sau sub formă de cadru instituţional – legile fundamentale, ci pentru a se adresa, în fond, voinţei politice. Indiferent că e vorba de voinţa monarhului, de voinţa căpeteniilor oligarhice sau aristocratice ori de voinţa cetăţenilor, [el] trebuie să informeze această voinţă. Trebuie, însă, să înţelegem bine că dacă filosofia se adresează voinţei politice care face să trăiască *politeia,* care se lasă convinsă de legi, care le acceptă, care le recunoaşte ca bune şi care le aplică efectiv, dacă acestei voinţe politice, care însufleţeşte şi face să trăiască cetatea, i se adresează filosoful, trebuie să înţelegem bine şi că el nu poate să i se adreseze acestei voinţe decît dacă această voinţă este într-o anumită măsură bună, altfel spus, dacă Principele, dacă şefii, dacă cetăţenii au efectiv voinţa să-l asculte pe filosof. Dacă nu vor să-l asculte, altfel spus, aşa cum precizează sfîrşitul pasajului: dacă se consideră că spusele filosofului nu sînt decît vînt, sau, mai rău, dacă filosoful este ucis, şi într-un caz, şi în celălalt avem acest refuz, şi filosofia nu poate să-şi întîlnească, să-şi afle propria realitate. Filosoful care vorbeşte fără a fi ascultat, filosoful, de asemenea, care vorbeşte sub ameninţarea cu moartea nu face, în fond, decît să vorbească în vînt şi în vid. Dacă vrea ca discursul său să fie un discurs real, un discurs al realităţii, dacă vrea ca veridicţiunea sa filosofică să fie efectiv de ordinul realului, trebuie ca discursul său de filosof să fie ascultat, înţeles, acceptat de către cei cărora li se adresează. Filosofia nu există în real decît dacă există un filosof care s-o

formuleze. Filosofia nu există în real, filosofia nu-şi întîlneşte realul, nu-şi află realul decît dacă filosofului care îşi ţine discursul îi răspund aşteptarea şi ascultarea celui care vrea să fie convins de către filosofie. Şi cred aici că întîlnim ceea ce am putea numi primul cerc (vom mai întîlni şi altele în text). Este vorba de cercul ascultării: filosofia nu poate să li se adreseze decît celor care vor s-o asculte. Un discurs care nu ar fi decît protest, contestare, strigăt şi mînie împotriva puterii şi a tiraniei nu ar fi filosofie. Un discurs care ar fi un discurs violent, care ar vrea să pătrundă în cetate ca prin efracţie şi care, prin urmare, ar răspîndi în jurul lui ameninţarea şi moartea, niciun astfel de discurs nu şi-ar afla realitatea filosofică. Dacă filosoful nu este ascultat, şi dacă este atît de ne-ascultat încît este ameninţat cu moartea, sau dacă filosoful este violent, şi dacă este atît de violent încît discursul lui le-ar pricinui altora moartea, nici într-un caz, nici în celălalt filosofia nu poate să-şi întîlnească realitatea, ratează proba realităţii. Prima probă de realitate a discursului filosofic va fi ascultarea pe care el o întîlneşte.

De aici, evident, o serie întreagă de consecinţe grave şi importante, pe care le putem enumera rapid: filosofia presupune întotdeauna filosofia, filosofia nu poate să-şi vorbească doar ei, filosofia nu poate să se propună ca violenţă, filosofia nu poate să apară ca tabla legilor, filosofia nu poate să se scrie şi să circule ca o scriere care ar cădea în toate mîinile şi în orice mîini. Realul filosofiei – şi acesta e prima ei caracteristică – constă în faptul că ea se adresează voinţei filosofice. Şi, ultima consecinţă, observaţi prin ce se deosebeşte filosofia, tocmai, de retorică (va trebui, evident, să reluăm ulterior acest aspect). Retorica este, tocmai, cea care poate în acelaşi timp să se desfăşoare şi să-şi găsească eficacitatea independent de voinţa celor care ascultă. Ţine tocmai de jocul retoricii să prindă, în ciuda ei într-o anumită măsură, voinţa ascultătorilor şi să facă ce vrea cu ea. În timp ce filosofia, şi tocmai prin asta nu este ea o retorică şi nu poate să fie decît opusul retoricii, modest sau imperios, dacă vreţi sau cum vreţi, nu poate să existe decît dacă e ascultată. Această ascultare, această aşteptare a propriei ascultări de către filosofie face parte din realitatea ei. Acesta e primul punct, cred, care poate fi extras din această primă explicaţie dată de Platon cu privire la rolul consilierului. Dacă s-a dus în Sicilia e pentru că a primit o promisiune de ascultare. Dacă discursul lui din Sicilia nu a rămas decît un *logos* van e tocmai pentru că această ascultare nu s-a produs şi pentru că promisiunea care îi fusese făcută, lui, lui Platon, a fost încălcată tocmai de către cel care trebuia să-l asculte. Aceasta e prima temă pe care o întîlnim.

Cea de-a doua, legată nemijlocit de aceasta, e următoarea: dacă este adevărat că filosofia nu-şi deţine realul decît în urma faptului de a fi ascultată, cum îi vei putea recunoaşte pe cei care te vor asculta? Cum va putea filosoful să accepte proba realităţii plecînd de la certitudinea ascultării pe care o va întîlni? Problemă importantă, problemă care este, vă aduceţi aminte, şi problema lui Socrate. Şi Socrate se întreba dacă merită efortul să se adreseze unui tînăr sau altul pentru a încerca să-i convingă. Şi ştiţi că certitudinea că va fi ascultat, Socrate o căuta şi o vedea, sau i se părea că o vede în frumuseţea băieţilor sau, în tot cazul, în ceea ce se putea citi pe chipul sau în privirea unui băiat. Aici, evident, criteriul este cu totul altul şi de cu totul altceva este vorba. Proba care îţi va permite să decizi dacă poţi sau nu să fii ascultat, asta explică Platon în paragraful 340b [...]., *pe care aş vrea să-l explic acum. Acest pasaj se află situat, de fapt, în scrisoare, destul de departe de cel pe care vi l-am citit adineauri, chiar dacă se apropie [de el] destul de clar din punct de vedere logic. Este vorba de o explicaţie care nu priveşte prima călătorie politică în Sicilia (adică a doua cronologic), ci pe cea de-a doua (a treia cronologic). Dar, dacă vreţi, pentru comoditatea expunerii, le apropii, deoarece cred că acest pasaj (despre: cum îl putem recunoaşte, la ce probă trebuie să-l supunem pe cel căruia i ne adresăm?) este direct legat de problema pe care v-o aminteam adineauri: nu putem să vorbim, şi filosofia nu poate să fie un discurs real, nu poate să fie în mod real o veridicţiune dacă nu se adresează cui vrea să-o asculte. Întrebare: cum să-i recunoaştem pe cei care pot şi vor să asculte? Să citim atunci, dacă vreţi, rapid acest text: "După ce a, sosit, am socotit că e mai întîi de datoria mea să caut să mă încredinţez dacă într-adevăr Dionysios s-a aprins ca o văpaie de dorul filosofiei sau dacă zvonul acesta, răspîndit cu atîta sîrguinţă la Atena, era lipsit de price temei" {"De îndată ce am sosit, am crezut că este de datoria mea să mă conving dacă cu adevărat Dionysios era aprins de Filosofie ca de un incendiu sau dacă nu cumva întreaga vorbărie despre această pasiune, care ajunsese pînă la Atena, nu avea nici un temei"}[10]. Aşa cum vedeţi, este vorba, foarte direct, de problema ascultării: cum putem să aflăm? "Ei bine, există o metodă de a face proba acestui lucru, metodă nu lipsită de noblete,

* M. F. adaugă: şi este un text pe care l-am fotocopiat şi din care am distribuit cîteva exemplare. Scuzaţi-mă că nu am niciodată destule, dar nu ştiu niciodată cîţi sînteţi...

10. Platon, Scrisoarea a VII-a, 340b: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 100; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p 121.

ci cu adevărat potrivită tiranilor {unui *turannos;* M. F.}, mai ales cînd aceştia au capul plin de formule filosofice rău înţelese, ceea ce era îndeosebi cazul şi cu Dionysios, lucru pe care l-am observat numaidecît după sosirea mea. Metoda constă în a arăta unor astfel de oameni cît de cuprinzător e întregul domeniu al filosofiei [{trad. fr.: *ce qu'est l'oeuvre philosophique*} în ce acume constă opera, lucrarea filosofiei: vom reveni imediat asupra cuvintelor greceşti, în sfîrşit, asupra modului în care trebuie, poate, să strîngem un pic această traducere; să citim pur şi simplu; M. F.], de ce natură e, cu ce greutăţi e împreunat şi cîte străduinţe cere. Cel care ia cunoştinţă de acestea, dacă e într-adevăr filosof, potrivit pentru această îndeletnicire şi vrednic de ea, pentru că e înzestrat cu o fire zeiască, socoate că drumul ce i s-a descris este minunat şi că trebuie s-o pornească pe el fără zăbavă, căci altfel n-ar mai putea trăi. După aceasta, încordînd sforţările sale şi pe ale călăuzului său, nu se lasă pînă nu-şi ajunge pe de-a-ntregul ţinta sau capătă atîta putere, încît ajunge destoinic să se călăuzească singur, fără ajutorul unui îndrumător. Cel care e astfel înzestrat trăieşte potrivindu-şi cugetul după aceste norme, văzîndu-şi de îndeletnicirea pe fare întîmplător o are în viaţa de toate zilele, dar nedespărţindu-se nicio clipă de filosofie, adică de acel fel de viaţă care, fiind împreunată cu cumpătarea, îl face să aibă o minte ageră, o bună aducere-aminte şi o judecată sprintenă. Orice alt fel de viaţă potrivnic acestuia el îl urăşte neîncetat. [Şi pasajul se încheie, sar cîteva rînduri; M. F.] [...] Iată proba limpede ce nu dă greş niciodată faţă de cei dedaţi unei vieţi uşoare, nedeprinşi cu o muncă susţinută. Ei bine, cel care nu poate face faţă tuturor greutăţilor pe care le reclamă filosofia, în cazul cînd nu izbuteşte să se iniţieze în tainele ei, să nu arunce vina pe maestru, ci pe sine însuşi" {"Ca sa fac această încercare, nu exista decît o singură cale, şi anume una care nu este de ocolit, mai ales cînd este vorba de un *turannos;* este potrivită de urmat îndeosebi pentru cei care şi-au umplut capul cu învăţături rău înţelese. Cam acesta era şi cazul cu Dionysios, am remarcat de îndată ce am sosit. Aşadar, unor asemenea oameni trebuie să le demonstrezi ce anume ţine de domeniul filosofiei , în ce constă esenţa ei, ce greutăţi aproape de neînvins sînt implicate în studiul ei, cîtă străduinţe cere. În cazul cînd ascultătorul este din fire apt să devină filosof, ceea ce înseamnă că are o natură care ţine de divin, că este demn de această înzestrare, din prelegerile pe care le audiază capătă încredere că, datorită lor, în faţă i se deschide un drum minunat! De datoria lui este doar să-l urmeze cu fermitate, să nu-şi mai petreacă viaţa în alt chip. Atunci îşi încordează puterile, alături de îndrumătorul său, şi nu abandonează pînă nu şi-a atins scopul propus, în

cele mai neînsemnate amănunte sau pînă ce nu se consider destul de puternic să meargă singur înainte, fără alt sprijin. În asemenea încordare trăieşte un astfel de om. Dacă cumva îşi vede şi de treburile obişnuite, şi totuşi rămîne credincios Filosofiei, precum şi unui mod de viaţă corespunzător ei, aceasta, datorită sobrietăţii, care este un ajutor substanţial, îi înlesneşte în mod deosebit să înveţe să se comporte cum trebuie, să mediteze; tot ea este aceea care dă naştere în fiinţa lui la respingerea oricărei înclinări spre un mod de viaţă contrar. [...] Asemenea situaţie este curentă la oameni slabi din fire, incapabili să înfrunte bărbăteşte greutăţile, cu deplină încredere; cînd îşi dau seama că nu sînt în stare să urmeze întocmai preceptele Filosofiei, n-au dreptul să-l facă răspunzător de neputinţa lor pe magistrul pe care l-au avut, ci numai pe ei înşişi"}[11].

Primul element care trebuie remarcat în acest text este caracterul foarte explicit, foarte solemn experimental şi metodic pe care Platon îl conferă acestui criteriu. Nu este vorba, ca în cazul lui Socrate, doar de o percepţie, de o intuiţie care îl făcea să bănuiască, prin intermediul frumuseţii unui băiat, calitatea sufletului acestuia. Aici este vorba de o metodă, de o metodă clară, de o metodă care trebuie să fie perfect determinantă şi să ofere rezultate indubitabile. Or, care este această metodă? ? Este o "metodă nu lipsită de noblețe, ci cu adevărat potrivită tiranilor {unui *turannos;* M. F.}, spune textul, "mai ales cînd aceştia au capul plin de formule flosofice rău înţelese". Tiranilor trebuie să le arăţi (şi aici, urmez traducerea) "cît de cuprinzător e întregul domeniu al filosofiei {trad. fr.: *ce qu'est l'oeuvre philosophique*}, de ce natură e, cu ce greutăţi e împreunat şi cîte străduinţe cere". Textul grecesc, într-o traducerea foarte frustă şi cuvînd cu cuvînt, spune aşa: acestor oameni, acestor tirani, trebuie să le arăţi care este *to pragma*[12] (în ce constă acest lucru, lucrul însuşi – voi reveni asupra acestui aspect); prin ce activităţi, prin ce practici *(di' hosôn pragmatôn)* [se exercită el]; şi ce străduanie implică şi presupune *(kai hoson ponon ekhei)*.

Observaţi că, în acest pasaj, termenul *pragma* revine de două ori. Or, termenul *pragma* are, în limba greacă, două sensuri. *Pragma* este, în termeni de gramatică sau în termeni de logică, referentul unui ter-

11. *Id.,* 340b–341a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 100–101; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 121–123.

12. Cf. o primă analiză a acestui concept, în legătură cu exerciţiile spirituale, şi mai exact cu ascultarea filosofică, în *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 334–335 (a se vedea şi articolul lui P. Hadot despre această noţiune in *Concepts et Catégories dans la pensée antique,* P. Aubenque (ed.), Paris, Vrin, 1980).

men sau al unei propoziții. Iar aici, Platon spune foarte clar că trebuie să le arătăm acestor tirani care este *to pragma* (care e referentul), ce este filosofia în realitatea ei. Ei pretind că știu ce este filosofia, știu cîteva cuvinte din ea, au auzit cîteva fleacuri despre ea, cred că asta este filosofia. Trebuie să le arătăm *pan to pragma:* realul filosofiei în ansamblul său, întregul real al filosofiei, tot ce este filosofia, ca refererent al noțiunii de filosofie. Iar acest *pragma* al filosofiei, acest real al filosofiei, în ce va consta? Trebuie s-o arătăm *"hoion to kai di' hosôn pragmatôn kai hoson ponon ekhei"*. Şi care este acest *pragma?* Ei bine, sînt *pragmata.* Ce sînt *pragmata*? Ei bine, sînt treburile, activitățile, dificultățile, practicile, exercițiile, toate formele de practici pentru care trebuie să te exersezi şi cărora trebuie să li te dedici, pentru care trebuie să te chinuieşti şi care sînt într-adevăr chinuitoare. Şi avem aici cel de-al doilea sens al cuvîntului *pragma,* care nu mai este referentul unui termen sau al unei propoziții. *Pragmata* sînt activitățile, toate lucrurile de care te ocupi, toate lucrurile cărora poți să li te dedici. Iar *pragmata,* aşa cum ştiți, se opune, cu acest sens, lui *skholê,* care este tihna, răgazul. La drept vorbind, *skholê* filosofică, tihna filosofică constă tocmai în a te ocupa de un anumit număr de lucruri care sînt *pragmata* ale filosofiei.

În orice caz, în acest pasaj avem o dublă înțelegere a cuvîntului *pragma*. Această dublă înțelegere e următoarea: Trebuie să le arătăm, spune textul, tiranilor sau celor care cred că ştiu filosofie, care este realul filosofiei, la ce se referă în mod real cuvîntul "filosofie", ce înseamnă a filosofa. Şi le arătăm arătîndu-le ce? Că "a filosofa" înseamnă o serie întreagă de activități şi de *pragmata* care constituie practicile filosofice. Ce spune textul e nici mai mult, nici mai puțin decît lucrul, totuşi, fundamental că realul filosofiei, realul filosofării, lucrul la care se referă cuvîntul "filosofie" este un ansamblu de *pragmata* (de practici). Realul filosofiei sînt practicile filosofiei. Şi care sînt aceste practici ale filosofiei? Ei bine, este tocmai ceea ce dezvoltă textul plecînd de la această frază, şi putem găsi, cred, trei serii de indicații.

Aşa cum vedeți, practicile filosofiei sînt reprezentate ca un drum care trebuie parcurs, un drum pe care cel pe care vrem să-l testăm şi să-l punem la încercare trebuie să-l recunoască numaidecît şi pe care, imediat ce i-l arătăm, el trebuie să arate că este tocmai drumul pe care l-a ales, că este tocmai drumul pe care vrea să-l parcurgă, că tocmai la capătul acestui drum vrea să ajungă, şi că altfel nu poate să trăiască. Această alegere filosofică, această alegere a drumului filosofic este una dintre condițiile prime. În al doilea rînd, plecînd de la această alegere filosofică care a fost făcută, ei bine, candidatul, cel care este supus la această probă, trebuie să se grăbească din toate puterile lui, şi să

se grăbească, de asemenea, sub îndrumarea unui ghid care îi arată drumul, care îl ia de mînă şi îl ajută să parcurgă drumul. Iar candidatul, cel care este pus la încercare, trebuie să se grăbească din toate puterile lui şi să-şi grăbească, de asemenea, ghidul, presîndu-l să ajungă cît mai repede la ţintă. Şi tot dintre aceste *pragmata* (aceste *pragmata* ale filosofiei), ei bine, el nu trebuie să-şi slăbească eforturile, şi pînă la capăt, pînă la capătul drumului, trebuie neîncetat să lucreze şi să-şi dea silinţa. Şi nu trebuie să abandoneze – este încă o indicaţie care se găseşte în text – îndrumarea, direcţia celui care-l călăuzeşte decît dacă a dobîndit suficientă forţă pentru a putea să se conducă fără instructorul său, să se conducă el însuşi. Aceasta e o primă serie de indicaţii.

Cea de-a doua serie de indicaţii importante este cea care urmează imediat: "Cel care e astfel înzestrat trăieşte potrivindu-şi cugetul după aceste norme, văzîndu-şi de îndeletnicirea pe care întîmplător o are în viaţa de toate zilele, dar nedespărţindu-se nicio clipă de filosofie, adică de acel fel de viaţă care, fiind împreunată cu cumpătarea, îl face să aibă o minte ageră, o bună aducere-aminte şi o judecată sprintenă" {"În asemenea încordare trăieşte un astfel de om. Dacă cumva îşi vede şi de treburile obişnuite, şi totuşi rămîne credincios Filosofiei, precum şi unui mod de viaţă corespunzător ei, aceasta, datorită sobrietăţii, care este un ajutor substanţial, îi înlesneşte în mod deosebit să înveţe să se comporte cum trebuie, să mediteze"}[13]. Acest pasaj este important pentru că, aşa cum vedeţi, el indică, în acelaşi timp, că alegerea filosofiei trebuie să fie făcută o dată pentru totdeauna, că ea trebuie menţinută pînă la capăt şi nu trebuie să fie întreruptă înainte de atingerea ţintei. Dar, pe de altă parte, şi este tocmai ceea ce apare în aceeastă dezvoltare, această alegere a filosofiei nu numai că nu este incompatibilă cu acţiunile obişnuite, ci constă în aceea că, chiar şi în viaţa obişnuită şi în cursul acţiunilor pe care le avem de făcut în viaţa de zi cu zi, ei bine, folosim filosofia, o punem la treabă. Eşti filosof pînă şi în acţiunile tale cele mai obişnuite, iar această practică a filosofiei se traduce prin trei capacităţi, prin trei forme de atitudini şi de aptitudini *{sic!}:* {prin faptul de} a fi *eumathês,* adică {prin faptul că} poţi să înveţi uşor; {prin faptul de} a fi *mnêmôn,* adică {prin faptul că} ai o memorie bună şi ţii în minte, permanent şi viu, prezent, activ tot ce ai învăţat, pentru că ai fost *eumathês.* Eşti aşadar *eumathês,* eşti *mnêmôn* (ţii minte tot ce ai învăţat) şi eşti, în sfîrşit, *logizesthai dunatos* (capa-

13. Platon, Scrisoarea a VII-a: 340d, trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 100; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 122.

bil să raționezi, adică: într-o situație și într-o împrejurare date, știi să te folosești de raționament și să-l aplici pentru a lua decizia cea bună). Observați, așadar, că avem o primă serie de indicații care marchează în ce anume trebuie să constea, în principiul, în permanența, în neîntrerupta ei străduanie alegerea filosofică, și, pe de altă parte, o serie întreagă de indicații care arată cum se combină, cît de nemijlocit și de continuu se îmbină această alegere filosofică cu ceea ce este activitatea de zi cu zi.

Ei bine, dacă vom compara acest pasaj cu celălalt pasaj, cel din *Alcibiade,* despre care v-am vorbit adineauri, pe care l-am comentat data trecută, veți vedea că definirea raportului dintre filosofie și, să zicem, activitatea politică e foarte diferită. Alcibiade, într-adevăr, vă aduceți aminte, era posedat de dorința de a exercita puterea, și încă o putere unică, exclusivă în cetate. Acela era momentul în care Socrate îl prindea, îl apuca de mînecă și îi spunea: Știi însă cum poți să exerciți această putere? Și de-aici urma un foarte lung dialog de-a lungul căruia se dovedea că Alcibiade nu știa nici măcar ce e dreptatea sau buna ordine, buna armonie pe care dorea s-o facă să domnească în cetate, trebuia să învețe toate aceste lucruri. Dar nu putea să învețe toate aceste lucruri fără ca în primul rînd și înainte de toate să se ocupe de el însuși. Or, a se ocupa de el însuși presupunea să se cunoască pe el însuși. Or, a se cunoaște pe el însuși implica conversia, întoarcerea privirii spre propriul său suflet, și tocmai prin contemplarea propriului suflet sau prin perceperea elementului divin din propriul suflet putea el să perceapă temeiurile a ceea ce înseamnă dreptatea în esența ei și, prin urmare, să cunoască temeiurile și principiile unei guvernări drepte. Acolo aveam, prin urmare, imaginea, sau mai curînd definirea unui parcurs filosofic care este într-adevăr, la fel ca aici, indispensabil pentru acțiunea politică. În *Alcibiade* însă, observați că acest parcurs filosofic avea forma unei întoarceri de sine spre sine: contemplare a sufletului de către el însuși și contemplare a realităților care pot să întemeieze o acțiune politică dreaptă.[14]

Aici, alegerea filosofică, activitatea filosofică, *pragmata* filosofice care sînt indispensabile și care constituie *pragma* (realul) filosofiei, practicile filosofice care constituie realul filosofiei sînt cu totul altele. Nu mai este absolut deloc vorba de privire, ci de parcurgerea unui drum. Nu mai este absolut deloc vorba de o conversie, de o întoarcere, este vorba, din contră, de a urma un drum care are o origine și o țintă. Și, de-a

14. Cf. asupra acestui punct cursurile din ianuarie 1982, in *Hermeneutica subiectului,* ed. cit.

lungul acestui parcurs, de o lucrare, de un travaliu lung şi anevoios care trebuie asigurat. În sfîrşit, ataşamentul despre care e vorba în acest text nu este ataşamentul faţă de realităţile veşnice, ci practica vieţii cotidiene, acel soi de activitate de zi cu zi în interiorul căreia subiectul va trebui să se arate *eumathês* (capabil să înveţe), *mnêmôn* (capabil să-şi reamintească), *logizesthai dunatos* (capabil să raţioneze). În cazul, dacă vreţi, al marii conversii pe care o vedeam definită în *Alcibiade,* problema era [de] a şti, atunci cînd subiectul atinsese momentul în care era capabil să contemple realitatea, cum putea să coboare la loc şi să aplice în mod efectiv ceea ce văzuse în viaţa cotidiană. Vă aduceţi, de altfel, de asemenea aminte cît era de greu, în *Republica*, să-i trimiţi la loc în cavernă pe cei care contemplaseră o dată realitatea din afara cavernei. Aici e vorba de cu totul altceva. E vorba de o alegere, de o alegere care trebuie făcută încă de la început, de la plecare, de o alegere care trebuie făcută o dată pentru totdeauna şi care trebuie, apoi, să se dezvolte, să se desfăşoare şi să se preschimbe, aproape, în travaliul asiduu al vieţii de zi cu zi. Este vorba de un alt fel de conversie. Conversie a privirii spre altceva în *Alcibiade*. Conversie, aici, care se defineşte printr-o alegere iniţială, parcurgerea unui drum şi sîrguinţă. Conversie nu a privirii, ci a hotărîrii. Conversie care nu tinde spre contemplaţie, şi spre contemplarea de sine însuşi, ci care, sub îndrumarea unui ghid şi prin intermediul unui parcurs care va fi lung şi anevoios, trebuie să permită, în activitatea de toate zilele, în acelaşi timp învăţarea, memorarea şi buna raţionare.

De aici se pot extrage, evident, un anumit număr de consecinţe. Prima, aşa cum aţi văzut, este că aici, în acest text, avem, mi se pare, definirea unui alt fel de cerc. Amintisem adineauri, plecînd de la pasajul anterior, cercul ascultării, care constă în aceea că spunerea filosofică a adevărului, discursul filosofic de adevăr, veridicţiunea filosofică presupune la celălalt voinţa de a asculta. Aici avem un alt cerc, total diferit, care nu mai e cercul ascultării, ci cercul sinelui însuşi. Este vorba, într-adevăr, de următorul lucru: realul filosofiei nu poate fi întîlnit, nu poate fi recunoscut, nu poate fi efectuat decît prin însăşi practica filosofiei. Realul filosofiei e practicarea ei. Şi mai exact, realul filosofiei, şi asta e cea de-a doua consecinţă ce trebuie extrasă, nu constă în practicarea ei ca practicare a *logos*-ului. Adică el nu va fi practicarea filosofiei ca discurs, nu va fi nici măcar practicarea filosofiei ca dialog. Va fi practicarea filosofiei ca "practici", la plural, va fi practicarea filosofiei în practicile ei, în exerciţiile ei. Şi, a treia consecinţă, evident capitală, este că aceste exerciţii – la ce se referă, despre ce este vorba în aceste practici? Ei bine, este vorba despre subiectul însuşi. Altfel

spus, tocmai prin raportul cu sine, prin lucrarea de sine asupra sieşi, prin lucrarea asupra sie însuşi, prin acest mod de activitate de sine asupra sieşi realul filosofiei va fi, într-adevăr, manifestat şi atestat. Lucrul prin care filosofia îşi întîlneşte, îşi află propriul real este practicarea filosofiei înțeleasă ca ansamblul de practici prin care subiectul are un raport cu el însuşi, se elaborează pe el însuşi, lucrează asupra sie însuşi. Lucrarea de sine asupra sieşi este realul filosofiei.

Acesta e cel de-al doilea pasaj pe care voiam să vi-l comentez din Scrisoarea a VII-a. Mai există şi un al treilea, pe care îl voi comenta, dacă binevoiți, imediat, şi care ne va face, cred, să ajungem la un al treilea cerc şi la o a treia definire, la o a treia abordare a acestui real al filosofiei.

Cursul din 16 februarie 1983

Ora a doua

Eşecul lui Dionysios. – Refuzul platonician al scrierii. – Mathêmata *versus* sunousia. *– Filosofia ca practică a sufletului. – Digresiunea filosofică din Scrisoarea a VII-a: cele cinci elemente ale cunoaşterii. – Al treilea cerc: cercul cunoaşterii. – Filosoful şi legiuitorul. – Observaţii finale asupra interpretărilor contemporane cu Platon.*

[...] *Prima problemă în această serie de texte pe care v-o analizez era problema ascultării: filosofia nu va fi un discurs, nu va fi reală decît dacă va fi ascultată. În al doilea rînd, discursul filosofic nu va fi real decît dacă va fi însoţit, susţinut şi exercitat ca o practică şi printr-o serie de practici. Acesta era al doilea lucru. Acum, al treilea ansamblu de fragmente de text sînt cele care se referă la proba la care Platon l-a supus în mod efectiv pe Dionysios, sau, mai curînd, la felul în care Dionysios n-a fost în stare să răspundă pozitiv la proba la care a fost supus. Pasajul de adineauri, cel pe care vi l-am distribuit, arăta, vă aduceţi aminte, că era, într-adevăr, vorba de o probă sistematică pe care Platon o prezenta ca pe un mijloc cert şi sigur. Iar în rîndurile şi paginile care urmează, Platon arată felul în care Dionysios a eşuat la această probă. De fapt, această lungă dezvoltare poate fi scandată după cum urmează. În primul rînd, eşecul lui Dionysios: cum şi de ce, ca urmare a cărei lipse în raport cu filosofia a eşuat Dionysios? Şi, în al doilea rînd, versantul pozitiv al acestei critici, al acestui eşec al lui Dionysios, anume: o anumită teorie a cunoaşterii.

În primul rînd, versantul negativ: în ce fel a eşuat Dionysios la proba filosofiei, la acea probă a pragmei filosofiei, la acea probă a realului filosofiei care trebuie să se afle în *pragmata,* în înseşi practicile filosofiei? Platon prezintă acest eşec în două feluri sau oferă două semne cu privire la el. Mai întîi, semnul în totalitate negativ, care e următorul: Dionysios a refuzat, tocmai, să aleagă drumul lung al filosofiei care îi fusese indicat. Nu ascultase nici măcar prima lecţie de filosofie şi credea deja că ştie lucrurile cele mai importante *(ta megista)* şi că ştia, deja, suficient şi nu mai avea nevoie să se formeze în plus.[1] Asta e simplu.

---

* M. F.: Sînteţi gata, continuăm? Cu toţii sîntem obosiţi în această perioadă a anului.

1. Platon, Scrisoarea a VII-a, 341b: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 101; trad. de Piatkowski, ed. cit., p. 121–122.

Dar mai există ceva, [deoarece], pe lîngă această incapacitate demonstrată de Dionysios de a urma drumul lung al filosofiei, adică de a porni pe calea anevoioasă a exercițiilor şi a practicilor, Dionysios a făcut şi o greşeală oarecum directă şi imediată, a comis în chip pozitiv o eroare. Iar această eroare, această greşeală este foarte interesantă, foarte importantă. O constituie faptul că Dionysios a scris efectiv un tratat de filosofie.[2] Şi tocmai în faptul că a scris acest tratat de filosofie vede Platon semnul că el nu este capabil să întîlnească realul filosofiei. Textul scris de către Dionysiosa a fost, de fapt, scris după vizita lui Platon, şi Platon îl aminteşte doar ca pe un semn *a posteriori* că într-adevăr vizita lui nu avea cum să reuşească din moment ce Dionysios era în stare să fie cel care, puțin mai tîrziu, avea, pentru a-şi dovedi propria valoare filosofică şi a arăta că, în realitate, greşeala şi vina erau de partea lui Platon, să scrie un tratat despre cele mai importante probleme ale filosofiei. Procedînd astfel, spune Platon, el a făcut două greşeli.

În primul rînd, a vrut să treacă [drept] autorul unor texte care, de fapt, nu erau decît transcrierea unor lecții [pe care le primise], dar nu acesta e principalul reproş, nu aici se vor disputa lucrurile. A vrea să scrii despre aceste probleme ale filosofiei, şi încă despre cele mai importante probleme ale filosofiei, înseamnă a demonstra că nu înțelegi nimic în materie de filosofie. Iar acest pasaj, evident capital, poate fi apropiat de un altul, binecunoscut şi citat adesea ca probă, ca manifestare şi expresie ultimă a marelui refuz platonician al scrierii. Acest pasaj al marelui refuz al scrierii este, aşa cum ştiți, pasajul de la sfîrşitul Scrisorii a II-a în care Platon spune: "Cu gîndul la acestea, ia seama *(megistê phulakê)* ca odată să nu-ți pară rău de ceea ce acum în chip nedemn ai lăsa să ajungă în gura lumii. Cea mai bună precauție este să nu scrii, ci să înveți pe dinafară, căci e peste putință ca cele scrise să nu ajungă în mîna profanilor. De aceea eu n-am scris niciodată despre aceste lucruri, şi nici nu există, nici nu va exista vreodată vreo scriere a lui Platon. Cele ce azi trec ca atare sînt scrieri de ale lui Socrate, cînd era el tînăr şi în putere. Rămîi cu bine şi ascultă de sfaturile mele. Scrisoarea aceasta, după ce vei citi-o şi reciti-o de multe ori, pune-o pe foc" {"Rogu-te deci să iei în seamă cele ce-ți spun, ca să nu ajungi mai tîrziu să regreți amar criticile pe care acum le faci cu atîta uşurință. Atenție mare, să nu aşterni nimic în scris, ci totul să fie învățat pe dinafară; căci ceea ce e scris poate fi în mod firesc şi răspîndit. Iată de ce n-am publicat niciodată nimic în acest domeniu. Nu există nicio scriere a lui Platon cu un asemenea conținut, ca acesta despre care

2. *Ibid.*

discutăm, şi nici nu va exista. Cele care circulă acum sub numele meu ţin mai degrabă de perioada unui Socrate tînăr şi frumos. Fii deci înţelegător şi urmează-mi sfatul. Arde această scrisoare după ce vei fi citit-o de cîteva ori"}[3]. Trebuie să ne amintim, totuşi, că această Scrisoare a II-a este net posterioară Scrisorii a VII-a pe care v-o explic, şi că este, pînă la un anumit punct, rezumatul sau versiunea ei, aş spune, deja neoplatoniciană. Dacă luăm pasajul din Scrisoarea a VII-a, mai vechi, refuzul scrierii îl vom vedea formulîndu-se, după părerea mea, într-un cu totul alt fel şi într-un cu totul alt mod, în sfîrşit, într-un mod relativ diferit. Aici, în pasajul, posterior, cel din Scrisoarea a II-a, pe care tocmai vi l-am citit, este cît se poate de evident că – ar trebui să privim ceva mai de aproape – tema generală este aceea a esoterismului. Există o anumită cunoaştere care nu trebuie divulgată. Iar dacă divulgi acea cunoaştere, te expui unui anumit număr de pericole. Nicio scriere care se autointitulează ca fiind "a lui Platon" nu poate şi nu trebuie să fie considerată ca fiind a lui Platon. Chiar şi scrisorile pe care le-a scris trebuie să fie arse. Precauţie de esoterism în care, fără îndoială, influenţa pitagoreică are un cuvînt greu de spus. În pasajele din Scrisoarea a VII-a pe care aş vrea să vi le explic acum, respingerea scrierii nu se prezintă absolut deloc în felul acesta.

Dionysios a publicat, prin urmare, un anumit număr de texte al căror autor a vrut să pară că este, şi încă despre problemele fundamentale ale filosofiei. Or, spune Platon, nu poţi să vorbeşti despre aceste lucruri esenţiale ale filosofiei, discursul filosofic nu poate să-şi întîlnească realul, *ergon*-ul, dacă îmbracă forma – a ce? A unor *mathêmata*[4]. Iar cuvîntul *mathêmata* trebuie înţeles aici în dubla lui semnificaţie. *Mathêmata* sînt, bineînţeles, cunoştinţele, dar şi formulele înseşi ale cunoaşterii. Sînt, în acelaşi timp, cunoaşterea în conţinutul ei şi felul în care această cunoaştere e oferită prin matheme, adică prin formule care pot ţine de *mathêsis,* adică de învăţarea unei formule oferite de către magistru, ascultate de către discipol, învăţate pe de rost de către discipol şi care devine, astfel, cunoaşterea lui.

Această cale a *mathêmata,* această punere în formă a cunoaşterii în formulele predate, învăţate şi cunoscute nu este, spune textul lui

3. Platon, Scrisoarea a II-a, 314b–c: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 62-63; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 40.

4. Platon, Scrisoarea a VII-a, 342c: "Acestea [= problemele filosofice] {...} alcătuiesc un tot şi nu sălăşluiesc nici în sunetele glasului *(mathêmata)* {...}, nici în chipurile materiale {...}" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 103); "Acestea se cuvine să le considerăm drept o unitate care nu poate fi sesizată prin cuvinte sau prin reprezentări corporale" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 126).

Platon, calea pe care merge efectiv filosofia. Nu aşa se petrec lucrurile, nu prin şiruri de *mathêmata* se transmite filosofia. Cum se transmite ea? Ei bine, spune Platon: Filosofia se dobîndeşte prin *"sunousia peri to pragma"*[5]. Şi, puţin mai departe, el foloseşte verbul *suzên*[6]. *Sunousia* înseamnă a fi împreună cu, desemnează reunirea, conjuncţia. Cuvîntul *sunousia* are chiar, adesea, în vocabularul grec curent, sensul de conjuncţie sexuală. Aici nu există deloc această conotaţie, şi nu cred că ar trebui să suprainterpretăm spunînd că există un fel de raport de conjucţie sexuală a celui care filosofează cu filosofia. Cel care trebuie să se supună probei, să treacă prin proba filosofiei trebuie, însă, să "trăiască cu", trebuie, să spunem cuvîntul, să "coabiteze", să "conviețuiască" cu ea – şi, şi aici, cunoaşteţi foarte bine sensurile posibile ale cuvîntului "a coabita", "a conviețui". Tocmai în faptul că acela care filosofează trebuie să coabiteze, să conviețuiască cu ea va consta practica, practicarea filosofiei şi realitatea ei. *Sunousia:* coabitare. *Suzên:* a trăi împreună cu. Şi, spune Platon, drept urmare a acestei *sunousia*, drept urmare a acestui *suzên*, ce anume se va întîmpla? Ei bine, se va întîmpla că în suflet se va aprinde lumina, oarecum aşa cum se aprinde o lumină ("phôs") (traducerea {franceză} spune "un fulger" *{un éclair}*[7]), adică aşa cum se aprinde o lampă atunci cînd o apropii de foc. A sta în preajma filosofiei ca atunci cînd stai lîngă foc, pînă ce se aprinde lampa din suflet, sau pînă ce lampa se aprinde asemenea unui suflet, tocmai aşa şi în felul acesta îşi va întîlni filosofia, efectiv, propria realitate. Şi din clipa cînd lampa se va aprinde, ei bine, ea va trebui să se hrănească singură şi din propriul ei ulei, altfel spus, filosofia, aprinsă în suflet, va trebui să fie alimentată de către sufletul însuşi. În acest fel, sub această formă a coabitării şi a conviețuirii, a luminii care se transmite şi se aprinde, a luminii care se hrăneşte din sufletul însuşi, aşa va trăi filosofia. Vedeţi că este exact contrariul a ceea ce se întîmplă în *mathêmata*. În *mathêmata* nu există *sunousia,* nu e necesar să *suzên*. Trebuie să existe o punere în formă de matheme a conținuturilor de cunoaştere. Trebuie ca aceste matheme să fie transmise şi trebuie ca ele să fie păstrate în minte pînă ce, even-

5. *Ibid.*

6. Platon, Scrisoarea a VII-a, 341c–d: "numai după ce te-ai familiarizat cu el multă vreme (*ek pollês sunousias*), trăind oarecum cu el laolaltă *(suzên),* adevărul răsare în suflet, cum ţîşneşte brusc lumina din focul aprins, şi se hrăneşte singură" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 101); "Se poate cel mult spune că, dintr-o dată, după un îndelung contact şi o neîntreruptă conviețuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o luminiță" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 124).

7. De fapt, traducerea {franceză} vorbeşte de o "scînteie" *{étincelle},* cf. nota anterioară.

tual, le şterge uitarea. Aici, din contră, nicio formulă, ci o coexistenţă. Nicio învăţare a formulei de către cineva, ci aprindere bruscă şi neaşteptată a luminii în interiorul sufletului. Şi nicio întipărire şi depozitare în suflet a unei formule gata făcute, ci neîncetată alimentare a filosofiei cu uleiul tainic al sufletului.

În măsura acestui fapt, nu se poate, într-adevăr, considera că filosofia va putea fi predată prin ceva de felul unui material scris care îi va imprima, tocmai, cunoaşterii forma de *mathêmata,* a unor *mathêmata* care vor fi transmise, astfel, de un magistru oarecare unor discipoli oarecare, care nu vor mai trebui decît să le înveţe, să le înveţe pe dinafară. În orice caz, tocmai faptul că filosofia nu se poate transmite ca nişte *mathêmata* este, spune Platon, motivul pentru care el însuşi, chiar dacă era, spune el, cel mai bine plasat s-o facă, nu a acceptat să scrie vreodată o carte despre filosofie.[8] Bineînţeles, adaugă el, dacă s-ar putea face aşa ceva, şi dacă efectiv filosofia ar putea fi scrisă, scrisă sub formă de matheme şi transmisă ca atare, bineînţeles că aceasta ar fi cel mai folositor lucru din lume. Să ne imaginăm, spune el, că am putea pune pentru toţi în lumină *tên phusin* (natura)[9], ar fi foarte bine. În realitate, însă, ar fi fie inutil, fie periculos. Ar fi periculos pentru cei care, efectiv, neştiind că filosofia nu are alt real decît propriile ei practici, ar crede că ştiu filosofie şi ar deveni, din această pricină, vanitoşi, suficienţi şi disprețuitori faţă de ceilalţi, ceea ce ar fi, prin urmare, periculos. Cît despre ceilalţi, cei care ştiu foarte bine că filosofia constă tocmai în practica, în practicarea şi în practicile ei, ei bine, pentru aceştia învăţarea prin scris, transmiterea prin scris ar fi total inutilă. Cei care ştiu în ce constă în mod real realul filosofiei şi care practică acest real al filosofiei, aceştia nu au nevoie de acea învăţătură expli-

8. Platon, Scrisoarea a VII-a, 341d: "Ştiu, desigur, că cea mai bună expunere despre asemenea lucruri ar fi cea făcută de mine" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 101); "În plus, sînt conştient că, atunci cînd astfel de învăţături ar fi predate şi formulare în scris de mine, ele ar deveni mai uşor de înţeles" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 124).

9. *Id.*: "Dacă aş fi socotit că se pot aduce la cunoştinţa mulţimii destul de limpede, fie prin scris fie prin viu grai, ce altă faptă mai frumoasă aş fi putut eu înfăptui în viaţa mea, decît să le vestesc oamenilor o învăţătură de un aşa de mare folos şi să dau la iveală adevărul despre firea lucrurilor {trad. fr.: *mettre en pleine lumière pour tous la vraie lumière des choses,* să pun în plină lumină pentru toţi adevărată lumină a lucrurilor}" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 102); "Dacă aş fi fost sigur că asemenea învăţături sînt accesibile unui public mai larg, prin prelegeri sau prin multiplicare scrisă, ce măreaţă sarcină mi-ar fi rezervat viaţa! Printr-un asemenea tratat, aş fi putut aduce omenirii un imens serviciu dezvăluind esenţa lucrurilor" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 125).

cită sub formă de *mathêmata*. Le este de-ajuns o *endeixis*[10]: o indicație, o îndrumare. Numai prin aceste structuri indicative, de îndrumare, va putea fi praticată învățarea filosofiei. Toate aceste lucruri se găsesc în paragrafele 341b–342a.[11]

Cam asta în ceea ce privește latura negativă a punerii la încercare a lui Dionysios, care și-a atins, așadar, apogeul în falsa practică pe care o constituie practica scrierii. Or, această respingere a scrierii este explicată, fundamentată într-un paragraf care urmează imediat celui pe care tocmai vi l-am explicat, care constituie, oarecum, versantul lui pozitiv și care trebuie să ofere, cred eu, adevărata semnificație a acestei respingeri și a acestui refuz. Într-adevăr, Platon, după ce va fi explicat cum nu poate fi predată filosofia – după ce va fi spus: Pentru unii e inutil din moment ce nu au nevoie decît de o indicație, de o îndrumare, iar în ceea ce-i privește pe ceilalți, "o asemenea inițiere i-ar umple de un dispreț cu totul nepotrivit și nebinevenit pentru filosofie, iar pe

10. *Id.*, 341e: "Excepție se poate face pentru cîteva spirite de elită, care, după o mică îndrumare *(dia smikras endeixeôs),* sînt capabile să descopere singuri restul" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 102); "El este destinat numai puținora, pentru aceia care se pun în postura de a-și găsi ei înșiși propriul lor drum, fie și printr-o sumară îndrumare" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 125).

11. *Id.,* 341b–342a: "Atît însă pot să spun despre toți acei care au scris sau vor scrie sau afirmă că cunosc probleme ce mă preocupă, fie că au fost inițiați de mine, fie că au auzit-o de la alții, fie că pretind c-au descoperit-o ei singuri: este după părerea mea peste putință ca ei să se priceapă cît de cît în această chestiune. Despre acest subiect eu n-am scris niciodată nicio scriere și nici nu voi scrie, căci el nu se lasă cuprins în cuvinte ca alte învățături, ci numai după ce te-ai familiarizat cu el multă vreme, trăind oarecum cu el laolaltă *(suzên),* adevărul răsare în suflet, cum țîșnește brusc lumina din focul aprins, și se hrănește singură. Știu, desigur, că cea mai bună expunere despre asemenea lucruri ar fi cea făcută de mine, fie oral, fie în scris *(rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata, all' ek pollês sunousias gignomenês peri to pragma autokai tou suzên exaiphnês, hoion apo puros pêdêsantos exaphten phôs, en tê psukhê genomenon auto heauto êdê trephei)*" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 101); "Față de aceștia, aș dori totuși, în linii generale, să stabilesc un anumit lucru. Indiferent ce reproșuri îmi pot fi aduse în critica ce mi se face, acum și pe viitor, în ce privește problemele care mă preocupă, indiferent dacă criticii mei mi-au fost discipoli sau aparțin altor cercuri, dacă sînt ei înșiși autori ai unor teorii filosofice, rămîn la convingerea că asemenea persoane nu au dreptul, nici căderea să se pronunțe asupra teoriei pe care o dezvolt eu. Ea nu poate fi tratată așa cum se procedează cu alte științe. În ce mă privește, referitor la temele în chestiune, pînă azi nu există o expunere în scris, nici nu va exista cîndva. Se poate cel mult spune că, dintr-o dată, după un îndelung contact și o neîntreruptă conviețuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o luminiță. La rîndul ei, lumina de aici se hrănește. În plus, sînt conștient că, atunci cînd astfel de învățături ar fi predate și formulate în scris de mine, ele ar deveni mai ușor de înțeles" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 124).

alții de o înfumurată și găunoasă îngîmfare, ca și cum ar fi învățat niște științe grozav de înalte" {"s-ar putea ajunge la apariția unui nepotrivit și neîndreptățit dispreț pentru știință, iar, pe de altă parte, la un fel de umflare în pene și închipuiri deșarte că au fost însușite lucruri de seamă"}[12], față de niște învățături, așadar, pe care le-au primit și pe care li se pare că le-au înțeles –, [el scrie]: "Dar despre asta am de gînd să vorbesc mai pe larg, căci după o astfel de lămurire lucrurile s-ar desluși mai bine. Într-adevăr, este un motiv foarte întemeiat ce se împotrivește celui care ar cuteza să aștearnă în scris măcar orice punct privitor la aceste probleme, motiv pentru care am pomenit și eu adesea mai înainte și despre care trebuie să vorbesc și acum" {"Cu privire la această problemă, vreau să mai dau o lămurire edificatoare. Este posibil ca pînă la urmă să explic, să fac mai limpede gîndirea mea personală. Nu încape îndoială că, într-adevăr, există un motiv împotriva aceluia care se încumetă să dezvolte în scris asemenea teze. Deși eu am arătat acest lucru în repetate rînduri, consider că este bine să o fac și de astă dată"}[13]. Prin urmare, este cît se poate de clar că acest pasaj, care va fi numit, ceva mai departe, o "digresiune"[14], este introdus aici de către Platon, în modul cel mai clar cu putință și fără cel mai mic echivoc, ca explicația acelui refuz al scrierii. Or, în ce constă această explicație? Explicația pornește, aparent, de foarte departe de scriere. Formulează, chiar, un fel de teorie a cunoașterii și a științei *(epistemê)*: "În fiecare lucru existent sînt trei elemente prin ajutorul cărora se realizează știința despre acel lucru" {"Pentru a se ajunge la cunoașterea unui lucru, este în permanență nevoie de trei condiții"}[15].

Acesta e un pasaj foarte dificil, aici nu vreau decît să atrag atenția asupra cîtorva aspecte pertinente pentru problema noastră. Să spunem așa: Platon distinge, referitor la ceea ce ne permite să avem o cunoaștere asupra lucrurilor, cinci elemente, cinci "condiții". Primele trei sînt: numele *(onoma)*, definiția (*logos*, înțeles în sens strict, adică: definiția care comportă, spune însuși Platon, nume și verbe) și imaginea *(eidôlon)*. După care mai urmează alte două niveluri, alte două mijloa-

12. *Id.*, 341e: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 102; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 125.

13. *Id.*, 341e-342a: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 102; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 125.

14. *Id.*, 344d: "această povestire plină de meandre" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 106); "expunerea" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 131).

15. *Id.*, 342a: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 102; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 125.

ce de a cunoaşte: cel de-al patrulea este ceea ce el numeşte cunoaşterea sau ştiinţa (*epistemê,* care, spune el, este şi opinia dreaptă – *orthê doxa*), după care mai există, în sfîrşit, un al cincilea element, o a cincea "condiţie". Pentru a schematiza acest pasaj complicat, cred că am putea spune aşa: primele trei moduri de cunoaştere (prin nume, definiţie şi imagine) sînt nişte moduri de cunoaştere care nu ne fac să cunoaştem lucrurile decît prin ceea ce este eterogen, sau, de altfel, spune Platon în acest text, contrar lucrului însuşi. Să luăm exemplul cercului, spune Platon, este clar că numele arbitrar *(kuklos)* pe care îl folosim pentru a desemna cercul este în totalitate contrar, străin, în tot cazul, cercului însuşi. La fel, definiţia pe care o dăm cercului, care nu e formată decît din nume şi verbe, este, şi ea, străină cercului însuşi. În al treilea rînd, imaginea cercului pe care o desenăm pe nisip este, şi ea, străină cercului. E chiar alcătuită din elemente care nu sînt, spune el, [decît] mici linii drepte, linii drepte, în mod evident, contrare naturii înseşi a cercului. Cît priveşte cel de-al patrulea mijloc de a cunoaşte, *epistemê,* care este, aşadar, în acelaşi timp *[ortê doxa]* (opinie dreaptă) şi *noûs,* acest al patrulea nivel, această a patra formă de cunoaştere, spre deosebire de celelalte, nu se află în lumea exterioară. Cuvintele sînt zgomote, figurile desentate sînt lucruri materiale. Cel de-al patrulea element, *epistemê,* nu-şi are sălaşul decît în suflet. Şi ea ne face să cunoaştem – ce anume? Nu nişte lucruri străine sau exterioare lucrului însuşi, ci calităţile lucrului. Dar nu ne face să cunoaştem fiinţa însăşi a lucrului: *to on,* în ce constă esenţa însăşi a lucrului.

Cea de-a cincea formă de cunoaştere este cea care ne va permite să cunoaştem lucrul însuşi în propria sa fiinţă *(to on).* În ce constă această a cincea formă de cunoaştere, ce este ea? Aici intervine ceva important. Care este operatorul acestei cunoaşteri de gradul a cincilea? Cine este agentul ei? Ce anume ne oferă acces la realitatea lucrului în însăşi fiinţa sa? *Noûs*-ul, acel *noûs* despre care ni se spune că este prezent efectiv în modul al patrulea, precedent, de cunoaştere, prin *epistemê* şi *orthê doxa*. În al doilea rînd, spune Platon, această cunoaştere pe care o dobîndim astfel şi care ne permite să surprindem fiinţa însăşi a lucrului, cum anume putem s-o obţinem? Ei bine, putem s-o obţinem printr-un du-te vino, prin urcarea şi coborîrea celorlalte patru trepte ale cunoaşterii şi a instrumentelor ce caracterizează celelalte forme de cunoaştere. Şi tocmai aşa, urcînd de la nume la definiţie, de la definiţie la imagine şi de la imagine la *epistemê* (la cunoaştere), apoi coborînd şi urcînd din nou, numai aşa, puţin cîte puţin, vom ajunge să surprindem prin cea de-a cincea formă de cunoaştere fiinţa însăşi *(to on)* a cercului şi a lucrurilor pe care vrem să le cunoaştem. Dar pen-

tru ca această lucrare, ca acest travaliu, ca această muncă de urcare şi coborîre de-a lungul celorlalte trepte ale cunoaşterii să poată să ne conducă efectiv spre cea de-a cincea treaptă, trebuie şi ca sufletul să fie de bună calitate. Trebuie ca el să aibă o afinitate, să fie *suggenês* cu lucrul însuşi, *to pragma,* tocmai.[16]

Şi abia atunci cînd acest suflet de bună calitate va fi săvîrşit acest lent, lung, dur travaliu de urcare şi coborîre de-a lungul celorlalte patru forme de cunoaştere, abia cînd el va fi practicat ceea ce Platon numeşte *tribê* – în înţeles strict: frecarea –, doar în felul acesta cunoaşterea a ceea ce este realitatea în însăşi fiinţa ei va fi posibilă.[17] Acest cuvînt, *tribê,* este important. Este, în sens material, frecarea. Avem, aici, un ecou sau o reminiscenţă a acelei imagini a focului care trebuie să se

16. *Id.,* 343e–344a: "Parcurgerea acestor grade de cunoaştere, făcută de jos în sus şi de sus în jos de la unul la altul, abia cu multă trudă poate zămisli ştiinţa, dacă şi îndrumătorul, şi şcolarul sînt elemente de rasă {trad. fr.: *de bonne qualité,* de bună calitate}. Cînd însă cineva e prost înzestrat de la natură, cum e cazul cu alcătuirea sufletului la cei mai mulţi, atît cu privire la agerimea inteligenţei, cît şi la ceea ce se numeşte caracter – şi dacă ce mai era bun într-însul a fost pe urmă stricat –, pe un asemenea om nici Lynceus în persoană n-ar putea să-l facă să vadă. Într-un cuvînt, pe cel care nu are afinitate cu lucrul «studiat» *(ton mê suggenê tou pragmatos),* nici agerimea de minte, nici o bună ţinere de minte nu-l pot face «să pătrundă vreodată firea intimă a lucrului studiat»" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 105); "Numai drumul peste toate aceste trepte care merge şerpuind în sus şi în jos, pe fiecare treaptă, duce spre cunoaştere, chiar dacă cu multă dificultate, atunci cînd obiectul şi subiectul sînt bine expuse. Să presupunem însă că un cuget este stîngaci, aşa cum se întîmplă la cei mai mulţi dintre oameni dacă ţinem seama de dispoziţia lor sufletească atunci cînd este vorba despre învăţătură şi faţă de ceea ce numim «etică». În acest caz, totul este pierdut, şi nici măcar un Lynkeus n-ar fi în stare să-i facă pe aceşti oameni să «vadă» asemenea lucruri; pe scurt, cine nu este familiarizat cu un anumit obiect al cercetării, pe acela nici capacitatea de a se familiariza cu obiectul, nici memoria nu-l vor ajuta" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 129–130).

17. *Id.*, 344b: "Numai după ce cu mută trudă ai frecat [cum freci două lemne ca să scoşi foc: adausul traducătorului] unul de altul fiecare din{tre} *(mogis de tribomena)* aceste elemente ale cunoaşterii, adică numele, definiţiile, imaginile şi senzaţiile ce se desprind din ele, controlate prin discuţii ţinute într-un spirit binevoitor, prin întrebări şi răspunsuri ce nu-s izvorîte din invidie, numai atunci, zic, ţîşneşte, cu toată tăria ce stă în puterea minţii omeneşti, lumina înţelepciunii şi a inteligenţei asupra fiecărui lucru studiat *(exelampse phronêsis peri hekaston kai noûs)*" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 105–106); "Aşa ceva se petrece numai dacă fiecare condiţie din cele mai sus enumerate se confruntă unele cu celelalte, şi anume: numele, definiţiile, intuiţiile şi senzaţiile, cu condiţia unei atenţii încordate, fără a se economisi întrebările şi răspunsurile. Şi iată că lumina Cunoaşterii şi a Înţelegerii începe să strălucească în jurul fiecărui punct, ajungînd pînă la limita puterilor umane" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 130).

aprindă în suflet asemenea unei lămpi. *Tribê* este, de asemenea, într-un sens mai general şi mai abstract, tot ce înseamnă exerciţiu, tot ce înseamnă antrenament. Tot ceea ce facem ca să ne obişnuim cu ceva, că să ne antrenăm pentru ceva. Vedeţi, aşadar, că acest al cincilea gen de cunoaştere este absolut diferit de celelalte patru trepte ale cunoaşterii. Dar această cunoaştere ultimă nu se obţine şi nu se dobîndeşte decît printr-o practică, printr-o practică neîntreruptă, printr-o practică neîncetat exersată, printr-o practică de frecare între celelalte moduri ale cunoaşterii.

Schematizez, bineînţeles, pentru că acest pasaj provoacă, prin toate formulările lui, foarte multe dificultăţi cu privire la teoria platoniciană a cunoaşterii, la semnificaţia pe care trebuie s-o dăm unor termeni precum *doxa, epistemê,* la întreaga problemă a conceperii *noûs*-ului etc. Lucrul, însă, asupra căruia aş vrea să insist şi aspectul sub care aş vrea să privesc, aici, acest pasaj este că el face foarte exact şi foarte satisfăcător sens cu tot ce-am spus pînă acum despre realul filosofiei. Observăm că el vine să se instaleze foarte exact în această problemă care mi se pare a ordona întreaga scrisoare a VII-a sau, în orice caz, dezvoltările centrale şi teoretice ale scrisorii a VII-a, anume: ce este filosofia, din moment ce nu mai vrem s-o concepem doar ca *logos,* ci de-a dreptul ca *ergon*? Ei bine, am impresia că putem distinge aici ceea ce am putea numi un al treilea cerc. Am avut cercul ascultării: pentru ca filosofia să fie efectiv reală, pentru ca ea să-şi întîlească propriul real, trebuie să fie un discurs care să fie ascultat. În al doilea rînd, pentru ca filosofia să-şi întîlnească realul, ea trebuie să fie efectiv practică, practici {*il faut qu'elle soit effectivement pratique(s)* (în acelaşi timp la singular şi la plural). Realul filosofiei este în practicile ei. Şi, în sfîrşit, acum, am avea ceea ce am putea numi cercul cunoaşterii. Altfel spus, cunoaşterea filosofică, cunoaşterea propriu-zis filosofică este, într-adevăr, absolut diferită de celelalte patru forme de cunoaştere. Dar, cu toate acestea, realul acestei cunoaşteri nu poate fi atins decît prin practicarea asiduă şi neîntreruptă a celorlalte moduri de cunoaştere.

În orice caz, din această teorie a cunoaşterii, care, încă o dată, e prezentată de Platon ca fiind în mod explicit explicaţia motivului pentru care scrierea e respinsă, din această analiză el extrage un anumit număr de consecinţe care sînt formulate în textul însuşi. Spune Platon: Dacă este adevărat că asta este, prin urmare, cunoaşterea, dacă este adevărat că există aceste cinci trepte ale cunoaşterii, iar cunoaşterea a ceea ce este realitatea în însăşi fiinţa ei nu se poate obţine decît printr-o *tribê* (frecare) a modurilor de cunoaştere unele de altele, ei bine, spune el, "un om serios", "cu răspundere" *(spoudaios),* nu poate să tra-

teze despre aceste lucruri în scris.[18] El nu poate să trateze despre aceste lucruri în scris din nişte motive care nu sînt spuse în text, dar care reies foarte clar, de vreme ce, tocmai, scrierea, dîndu-le tuturor lucrurilor care sînt cunoscute şi tuturor celor care trebuie cunoscute [forma]* mathemului, a unui *mathêma*, ale unor *mathêmata* care sînt, într-o anumită măsură, instrumentul prin care cunoaşterea deja efectuată, gata făcută, este transmisă celui care trebuie s-o cunoască, ei bine, scrierea, care este legată de însăşi forma acestor *mathêmata,* nu poate să corespundă în niciun fel realului filosofiei: frecării neîntrerupte a modurilor de cunoaştere unele de altele.

Din principiul că niciun om serios nu poate să trateze în scris despre problemele filosofiei, Platon extrage mai întîi, bineînţeles, consecinţa, în legătură cu Dionysios, că Dionysios n-a înţeles nimic din ce este filosofia. Şi mai extrage, de asemenea, consecinţa, mai importantă pentru noi şi paradoxală, de altfel, raportată la Platon, că dacă efectiv nu sub formă de *mathêmata* poate fi învăţată şi practicată filosofia, ei bine, atunci rolul unui filosof nu va niciodată acela de a fi un nomotet, rolul lui nu va fi niciodată acela de a prezenta un ansamblu de legi cărora cetăţenii unei cetăţi ar trebui să li se supună pentru ca acea cetate să fie guvernată aşa cum trebuie. La sfîrşitul acestui pasaj, în paragraful 344c–d, el spune cît se poate de explicit: "Într-un cuvînt, din cele de mai sus trebuie să tragem încheierea că de cîte ori vedem un tratat scris fie de un legiuitor în materie de legi [*en nomois,* şi este vorba de un *"nomothetês";* M. F.], fie de altcineva despre orice altă chestiune, să căutăm să fim încredinţaţi că autorul cu pricina, dacă e un om într-adevăr serios, n-a pus în scrierea sa gîndurile care-i sînt cele mai scumpe, căci acestea zac ascunse undeva în cel mai frumos ungher al sufletului său. Dar dacă cu adevărat el şi-a aşternut în scris reflecţiile sale cele mai de preţ, apoi – ca să parafrazăm versul poetului – nu zeii, ci «Muritorii-l făcură să-şi piardă de-a binelea mintea»" {"Aşadar, concluzia pe care se cuvine să o tragem este aceea că oriunde se găsesc texte, fie ele ale unui legiuitor, referitoare la legi, fie indiferent ce altceva, cercetătorul, dacă este într-adevăr un om cu răspundere, se cuvine să ştie că nu în redactarea lor stă partea cea mai importantă, ci pe

18. *Id.,* 344c: "De aceea orice om serios se va feri din răsputeri să aştearnă vreodată în scris părerile sale despre problemele serioase, ca apoi să le arunce pradă invidioasei nepricepeni a vulgului" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 106); "Prin urmare, fiecare om cu răspundere, preocupat de lucruri serioase, este deosebit de atent ca nu cumva prin cele ce aşterne în scris să-şi atragă dezaprobare şi nedumerire din partea cititorilor" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 130–131).

* M. F.: formula (este traducerea lui *mathêmata* din ediţia Budé).

altundeva, în registrul cel mai nobil, în cel sufletesc. Dacă această importantă chemare către litera scrisă este neluată în seamă «de autor», atunci, pe cît se pare, «nu zeii, ci oamenii i-au rătăcit mintea»"}[19]. Avem aici, prin urmare, un text care respinge în totalitate activitatea care constă în a propune legi unei cetăți, care recuză, altfel spus, cel puțin aparent, legitimitatea unui pasaj precum cel din *Republica* sau, mai ales, precum cel din *Legile* consacrat tocmai scrierii despre legi din punctul de vedere al nomotetului. Se spune clar că un text ca acesta nu poate să fie serios.

Pur şi simplu o ipoteză pe care v-o sugerez: aşa cum spune Platon despre *muthos* (despre mit) că mitul nu trebuie înțeles la propriu şi că, într-un anumit fel, nu este serios, sau că trebuie să-ți pui toată seriozitatea la bătaie pentru a-l interpreta în mod serios, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre faimoasele pasaje din *Legile* sau din *Republica* care au fost interpretate adesea ca forma pe care Platon o dă în chip ideal cetății pe care şi-ar dori-o reală? Activitatea nomotetului, schema legislativă şi constituțională propusă în *Republica* şi în *Legile* n-ar trebui abordată oare, în gîndirea lui Platon, cu tot atîta precauție ca un mit? Şi nu cumva partea de seriozitate a filosofiei se află în altă parte? Activitatea de nomotet pe care Platon pare a şi-o atribui în *Legile* şi în *Republica* nu este oare un joc? Un joc aşa cum este, chiar dacă, bineînțeles, altfel, mitul. Iar ceea ce are de spus filosofia trece, bineînțeles, prin acest joc nomotetic aşa cum trece prin jocul mitic, dar pentru a spune altceva. Şi dacă, bineînțeles, realul filosofiei, şi chiar realul filosofiei în politică, va consta în cu totul altceva decît în a le da legi oamenilor şi în a le propune forma constrîngătoare a acestei cetăți ideale, ei bine, dacă citim în acest fel acest ansamblu de pasaje din Scrisoarea a VII-a, cred că am putea face, pornind de aici, un anumit număr de observații.

Două observații, să zicem critice, şi o observație asupra însuşi sensului întrebării puse şi al răspunsului care i se dă în această scrisoare. În primul rînd, vedeți că dacă efectiv trebuie să dăm refuzului, despre care vorbeam, al scrierii sensul pe care îl sugerez eu, în niciun caz nu trebuie să vedem în acest refuz platonician al scrierii ceva de felul instaurării unui logocentrism în filosofia occidentală.[20] Vedeți foarte limpe-

19. *Id.,* 344c–d: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 106; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 131.

20. Referire foarte clară, aici, la tezele lui J. Derrida, susținute în "Farmacia lui Platon" (in *Diseminarea,* trad. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Univers Enciclopedic, 1997) {orig.: "La Pharmacie de Platon" (in *La Dissémination,* Paris, Le Seuil, 1972)}.

de că lucrurile sînt ceva mai complicate. Deoarece refuzul scrierii, aici, în tot acest fragment din Scrisoarea a VII-a, nu este cîtuşi de puţin pus în alternativă cu acceptarea sau punerea în valoare a *logos*-ului. Din contră, în această scrisoare, vizată este întreaga insuficienţă a *logos*-ului. Iar refuzul scrierii este el însuşi articulat ca un refuz al unei cunoaşteri care ar trece prin *onoma* (cuvînt) şi prin *logos* (definiţia, jocul substantivelor şi al verbelor etc.). Toate deopotrivă, şi scrierea, şi *logos*-ul, sînt pur şi simplu respinse în această scrisoare. Nu pentru că s-ar opune *logos*-ului e respinsă scrierea. Ci, din contră, tocmai pentru că se situează de aceeaşi parte cu el şi pentru că este, în felul ei, un fel de formă derivată şi secundă a *logos*-ului. Şi, în schimb, acest refuz al scrierii, refuz al scrierii şi al *logos*-ului asociat scrierii sau al *logos*-ului căruia scrierea îi este subordonată, acest refuz este făcut în numele a ceva pozitiv, care nu este, aşadar, *logos*-ul însuşi (respins la fel ca scrierea şi chiar înaintea scrierii), ci în numele acelei *tribê,* în numele exerciţiului, în numele străduaniei, în numele travaliului, în numele unui anumit mod de raportare laborioasă de sine însuşi la sine. Nu instaurarea unui logocentrism trebuie descifrată în acest refuz al scrierii, ci instaurarea a cu totul altceva. E vorba de instaurarea filosofiei, a unei filosofii în care realul însuşi al filosofiei l-ar constitui practica de sine însuşi asupra sieşi. Angajat în acest refuz simultan şi strîns înrudit şi al scrierii, şi al *logos*-ului este însuşi subiectul occidental.

Cea de-a doua consecinţă, şi cea de-a doua observaţie critică, este că orice lectură a lui Platon care ar căuta în el, prin intermediul unor texte precum *Republica* sau *Legile,* ceva precum un fundament, o origine, o formă majoră a unei gîndiri politice, să spunem (ca să procedăm rapid, pentru că timpul trece), "totalitare", trebuie revizuită, fără doar şi poate, în totalitate. Iar interpretările destul de fanteziste ale bunului Karl Popper[21] nu ţin, bineînţeles, seama de ceea ce constituie, efectiv, detaliul şi jocul complex al lui Platon în raport cu această problemă a nomotetiei, a impunerii şi formulării legilor. Platon, în această scrisoare, recuză, trage, într-o oarecare măsură, covorul pe care a aşezat, probabil, *Republica,* în mod sigur *Legile* şi această activitate nomotetică, care apare ca o activitate neserioasă.

Şi, prin urmare, raportarea filosofiei la politică, proba de realitate a filosofiei în raport cu politica nu se va face sub forma unui dis-

21. K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* vol. I: *Vraja lui Platon,* trad. de Dragan Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993 (orig.: *The Open Society and its Enemies,* I: *The Spell of Plato,* 1945) {trad. fr.: *La Société ouverte et ses ennemis,* t. I: *L'Ascendant de Platon,* trad. de J. Bernard & J. Monod, Paris, e Seuil, 1979}.

curs imperativ prin care cetății și oamenilor li se vor da formele constrîngătoare cărora ei trebuie să li se supună pentru a garanta supraviețuirea cetății. Acest joc al cetății ideale fiind, însă, jucat, trebuie să ne aducem bine aminte că seriozitatea filosofiei se află în altă parte. Seriozitatea filosofiei nu constă în a le da legi oamenilor și în a le spune care este cetatea ideală în care trebuie să trăiască, ci în a le reaminti fără încetare (celor, măcar, care vor să asculte, din moment ce filosofia nu-și obține realul decît din faptul de a fi ascultată) că însuși realul filosofiei se va afla în acele practici, în acele practici care sînt practicile pe care le exercităm asupra nouă înșine, printr-o raportare de sine la sine *{de soi sur soi},* și care sînt, în același timp, acele practici de cunoaștere prin care toate modurile cunoașterii, de-a lungul cărora urcăm și coborîm și pe care le frecăm unele de altele, ajung pînă la urmă să ne aducă în prezența realității Ființei înseși.

Și, prin urmare, observați că lucrul la care ajungem – iar aceasta ar fi concluzia, pozitivă și provizorie, în orice caz, la care aș vrea să mă opresc – este că din această scrisoare a VII-a reiese că, dacă este adevărat că proba de realitate a filosofiei constă într-adevăr în demersul pe care l-a ilustrat Platon atunci cînd, la chemarea lui Dion, s-a dus să-l întîlnească pe cel care exercită puterea politică, dacă în asta constă cu adevărat proba de realitate a filosofiei, dacă aici și în felul acesta scapă cu adevărat filosofia de pericolul de a nu fi decît *logos,* dacă într-adevăr în felul acesta ajunge ea la *ergon,* această punere la încercare a filosofiei în politică ne trimite la următorul lucru: realul filosofiei se află în raportarea de sine însuși la sine. Și tocmai, într-adevăr, ca articulare a problemei guvernării de sine și a guvernării celorlalți formulează aici, în acest text, filosofia ceea ce este *ergon*-ul său, în același timp sarcina sa și realitatea sa*. Asta e, mulțumesc.

---

* Manuscrisul se încheie astfel:

"Ce concluzie se poate trage din toate acestea? Pentru problema pe care am vrut să o pun: istoria sau genealogia spunerii adevărului în cîmpul politic, observăm, așadar, existența unei duble obligații: cel care vrea să guverneze are nevoie să filosofeze; dar cel care filosofează are sarcina de a se confrunta cu realitatea. Această dublă legătură astfel formulată este asociată cu o anumită redefinire a filosofiei, o redefinire a filosofiei ca *pragma,* altfel spus ca un îndelungat travaliu care presupune raportarea la un director, la un îndrumător, la o călăuză; un exercițiu permanent de cunoaștere; o formă de conduită în viață și chiar în viața obișnuită. Și în felul acesta sînt îndepărtate două figuri complementare: aceea a filosofului care își întoarce privirea spre o altă realitate și e desprins de lumea aceasta; și aceea a filosofului care apare aducînd gata scrisă tabla legii".

Cursul din 23 februarie 1983

Prima oră

Ciudata fadoare a sfaturilor politice ale lui Platon. – Sfaturile către Dionysios. – Diagnosticul, exercițiul de persuasiune, propunerea unui regim. – Sfaturile către prietenii lui Dion. – Studierea Scrisorii a VIII-a. – Parrhesia *aflată la rădăcina sfatului politic.*

[...]* Astăzi aş vrea să continui şi să închei ceea ce începusem să vă spun despre Scrisoarea a VII-a. Aşa cum probabil vă amintiți, reperasem două serii de elemente în această scrisoare a VII-a. [Mai întîi,] o serie de considerații privind însăşi activitatea care constă, pentru un filosof, în a da sfaturi unui Principe, cuiva care exercită politica. Aceste considerații se refereau la împrejurările în care putea fi oportun să dai sfaturi, la motivele anume pentru care trebuie date sfaturi. Şi, prin intermediul acestei probleme privind statutul sfatului şi al sfătuitorului, al sfetnicului, al consilierului, am putut vedea formulîndu-se o problemă mult mai importantă, dat fiind că era vorba, nici mai mult, nici mai puțin, pînă la urmă, decît de ceea ce am putea numi realul filosofiei. În ce condiții poate să fie filosofia altceva decît un *logos,* decît un simplu discurs? În ce moment şi în ce condiții poate ea să atingă realul? Cum poate ea să devină o activitate reală în sînul realului? Ei bine, cu condiția să se raporteze într-un anumit fel la politică, să se afle cu politica într-un raport definit ca *sumboulê* (sfat). Tocmai despre acest raport cu politica înțeles ca probă a realului pentru filosofie, pentru discursul filosofic, vorbiserăm, prin urmare, data trecută.

Acum, în aceeaşi scrisoare a VII-a, mai există, evident, şi un alt grup de elemente, pe care aş vrea să le studiez azi. Iar aceste elemente sînt, bineînțeles, sfaturile înseşi. Altfel spus, în această scrisoare a VII-a – care este, fictiv probabil, o scrisoare adresată prietenilor lui Dion, [sau mai curînd] în primul rînd o scrisoare publică în care Platon, adresîndu-se, cu adevărat sau nu, prietenilor lui Dion, le explică cititorilor săi de ce şi în ce fel i-a sfătuit mai întîi pe Dion, apoi pe Dionysios, apoi pe prietenii lui Dion – existau aceste considerații privind însuşi princi-

* M. F.: Vreau mai întîi să vă rog să mă iertați pentru că sînt un pic gripat astăzi. Ar fi fost nepoliticos din partea mea să vă las pe dumneavoastră să veniți iar eu să nu vin, şi atunci voi încerca să țin cursul. Riscă să fie ceva cam leşinat, dar, în fine, voi încerca să rezist două ore.

piul sfatului, al sfătuirii, al consilierii. Şi există, apoi, sfaturile propriuzise. Platon oferă, într-adevăr, exemplele, cel puţin rezumate, ale sfaturilor pe care, succesiv, le-a dat diferiţilor siracuzani care i-au cerut părerea şi sfatul. Tocmai aceste sfaturi trebuie să le studiem, acum, în forma, în conţinutul, în natura lor, în ceea ce spun ele etc.

În jurul problemei conţinutului însuşi al acestor sfaturi, vom vedea desenîndu-se altă problemă, care nu va mai fi problema a ceea ce este realul filosofiei sau a ceea ce poate şi trebuie să fie încercarea, proba prin intermediul căreia filosofia va putea să îşi definească propriul real. Ceea ce vedem, după părerea mea, apărînd în însuşi conţinutul acestor sfaturi politice este nici mai mult, nici mai puţin decît modul de a fi al suveranului în măsura în care acesta trebuie să fie filosof. Să nu anticipăm însă, deoarece, oricît de importantă ar fi această problemă, sfaturile pe care le dă Platon riscă să pară uşor dezamăgitoare atunci cînd le privim cu atenţie. Într-adevăr, toate aceste sfaturi politice pe care Platon se laudă că le-a dat lui Dion, lui Dionysios, apoi prietenilor lui Dion, atunci cînd le privim nu par mai mult decît o serie de aprecieri de ordin mai mult filosofic decît politic, mai mult moral decît realmente politic: cîteva teme generale despre dreptate şi nedreptate, despre interesul oricum mai mare de a pratica mai curînd dreptatea decît nedreptatea, cîteva sfaturi privitoare la moderaţie, sfaturi, de asemenea, date celor două părţi prezente pentru a se împăca, sfaturi adresate suveranilor de a practica mai curînd prietenia cu popoarele cucerite decît de a le impune o supunere violentă etc. Nimic care, la prima vedere, să poate trece, la drept vorbind, ca fiind foarte interesant.

Să vă dau un exemplu. [Platon] spune că el însuşi, ajutat de Dion, îl sfătuia pe Dionysios "să-şi caute – el care din firea lui era înclinat spre prietenie – printre rudele şi camarazii de o vîrstă cu el alţi prieteni înţeleşi între ei să năzuiască mereu spre virtute, şi mai ales să fie statornic cu sine însuşi (în această năzuire spre virtute), lucru de care avea nespus de multă nevoie. Dar nu-i spuneam [Dion şi el lui Dionysios; M. F.] aceasta pe faţă, căci ar fi fost primejdios, ci i-o spuneam pe ocolite, străduind să-l convingem că aceasta e singura cale pe care putea să se menţină atît el cît şi aceia pe care era chemat să-i conducă. Şi că, dacă o părăseşte, se poate aştepta la tocmai dimpotrivă. Dacă, urmînd drumul arătat şi ajuns, prin propriile sale sforţări, mai chibzuit şi mai înţelept, el [Dionysios; M. F.] avea să recolonizeze oraşele pustiite ale Siciliei şi să strîngă prin legi şi constituţii legăturile atît dintre ele cît şi faţă de sine, în vederea luptei împotriva barbarilor, el avea – după cum îi spuneam noi – nu numai să îndoiască ţara moştenită de la părinţele său, ci s-o facă de multe ori mai mare." {"ca, mai întîi de toate, din

cercul rudelor şi al prietenilor săi de aceeaşi vîrstă cu el, să-şi aleagă îndeosebi oameni de treabă, plini de înţelegere faţă de virtute, şi abia apoi, ca o sarcină prioritară, să încerce să se lămurească pe sine însuşi ce anume doreşte cu adevărat. O asemenea limpezire era neapărat necesară. Nu chiar făţiş – căci aşa ceva s-ar fi dovedit prea periculos –, ci prin comparaţii şi prin opoziţii, noi îi demonstram că oricine ajunge să domnească şi să se arate dornic să-i păstreze de partea lui pe viitorii săi supuşi nu izbuteşte decît pe această cale. În toate privinţele, optînd pentru acţiuni contrare, şi-ar fi atras numai necazuri. Dacă el ar fi înţeles cum trebuie să se poarte aşa cum îi propuneam noi, dacă şi-ar fi dat osteneala să-şi îmbunătăţească educaţia spirituală şi morală, să se preocupe de o nouă colonizare a oraşelor siciliene pustiite şi de modalitatea unirii lor într-o federaţie bazată pe legi şi tratate de alianţă, pentru a pune bazele unei unităţi politice capabile ca, împreună cu el şi prin ajutor reciproc, să se apere de barbari, da, în felul acesta nu numai că ar fi izbutit să-şi extindă dominaţia de două ori mai mult decît moştenirea primită, ci chiar de cîteva ori mai mult"}[1]. Observaţi că în cazul acestui gen de sfaturi sîntem foarte departe de ceea ce ar putea fi, de ceea ce vor fi într-o zi artele de a guverna sau chiar, pur şi simplu, reflecţiile politice pe care le poate face cineva care a trebuie să practice politica sau să reflecteze asupra ei. Sîntem departe de *Memorialul din Sfînta-Elena*[2], de *Testamentul* lui Richelieu[3], de Machiavelli. Sîntem departe chiar şi de discursul pe care se presupune că Mecena i-l va fi ţinut lui Augustus, şi pe care îl relatează Dio Cassius.[4] Iar dacă vrem să ne limităm doar la referinţe mai apropiate, în timp, de acest text al lui Platon, ne putem referi la ceea ce, cu doar cîţiva ani înainte, Tucidide îi pusese în gură lui Pericle, ca sfaturi adresate atenienilor. Vă amintiţi de celebrul discurs prin care Pericle le împărtăşeşte atenienilor părerea sa despre oportunitatea de a intra în război cu Sparta, în momentul cînd trimişii Spartei veniseră să le dea un ultimatum atenienilor.[5] Trebuie sau nu să

1. Platon, Scrisoarea a VII-a, 332d–e: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 89–90; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 105–106.

2. Emmanuel, conte de Las Cases, *Memorialul din Sfînta-Elena* [1842], trad. de Mihai Murgu & Vasile Covaci, Bucureşti, Cartea Românească, 1987.

3. Richelieu, *Testament politique* [1667], ed. F. Hildesheimer, Paris, Champion/Société de l'Histoire de France, 1995.

4. Dio Cassius, *Istoria romană,* Cartea a LII-a, cap. 14–40, trad. de A. Piatkowski, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973–1985.

5. Thucydides, *Războiul Peloponesiac,* Cartea I, cap. 139–146, trad. de N. I. Barbu, ed. cit., p. 226–232.

intrăm în război? Ei bine, Pericle dă nişte sfaturi de ordin în acelaşi timp diplomatic şi strategic. Şi cunoaşteţi raţionamentul pe care îl face, bogăţia reflecţiilor lui cu privire la raporturile care pot exista între, pe de o parte, o ţară cu geografia, resursele, structurile sociale şi propriul ei tip de guvernare, şi, pe de altă parte, comportamentul politic la care ne putem aştepta din partea unei astfel de ţări, tipul de decizie pe care poate ea s-o ia, capacitatea ei de a rezista unor ofensive militare, de ce fel, care va fi, dacă vreţi, tipul de voinţă politică pe care o ţară precum Sparta va putea să-l opună Atenei, pornind de la aceste date geografice, sociale, economice. E clar că e vorba cu un tip de analiză politică incomparabil mai bogată şi mai interesantă decît, între ghilimele, "banalităţile" pe care tocmai vi le-am citit din Scrisoarea a VII-a.

Dar nu tocmai aici e problema? Trebuie, oare, să spunem că Platon nu este, la urma urmei, decît un consilier ceva mai moralizator, deci ceva mai naiv? În calitate de filosof, îi va da el oare omului politic nişte sfaturi mai puţin inteligente, mai puţin informate, mai puţin articulate decît cele ale lui Pericle, sau pe care Tucidide i le atribuie lui Pericle? Sau, de fapt, el dă alt fel de sfaturi? Sfaturile date de Platon lui Dion, lui Dionysios, prietenilor lui Dion sînt ele, pur şi simplu, de o calitate inferioară şi de o elaborare politică mai frustă, sau sînt cumva de altă natură decît cele pe care putuse să le dea Pericle? Pe scurt, dacă vreţi, întrebarea pe care aş vrea să o pun – şi veţi vedea imediat în ce sens aş vrea să încerc s-o rezolv – e următoarea: atunci cînd Platon dă sfaturi, atunci cînd filosoful îşi supune discursul la proba realităţii, rolul său, funcţia sa, obiectivul său este să spună ce trebuie să se facă în ordinea deciziei politice, sau spune el altceva? Altfel spus, necesitatea de a face ca filosofia să înfrunte politica, necesitatea, pentru filosofie, de a-şi solicita realul din înfruntarea cu politica trebuie, oare, să constea în a formula un discurs filosofic care să fie în acelaşi timp un discurs prescriptiv pentru acţiunea politică, sau e vorba de altceva? Şi dacă e vorba de altceva, de ce anume e vorba? Aceasta e întrebarea, problema pe care aş vrea să încerc s-o lămuresc, cît de cît, azi. Şi, pentru asta, aş vrea să studiez trei pasaje: două pasaje din Scrisoarea a VII-a şi un al treilea din Scrisoarea a VIII-a. Aceste trei pasaje nu mai sînt nişte reflecţii cu privire la necesitatea, la oportunitatea de a da sfaturi politice. Sînt nişte sfaturi politice.

Primul pasaj din Scrisoarea a VII-a – vă aduceţi aminte că Scrisoarea a VII-a a fost scrisă după marile evenimente dramatice care au condus la exilul, apoi la moartea lui Dion şi, de asemenea, la plecarea lui Platon spre Sicilia – este acela în care Platon reaminteşte sfaturile pe care i le-a dat lui Dionysios, în perioada în care se afla la curtea lui Dio-

nysios şi în care acesta lăsa să se creadă că îl interesează filosofia. Avem, deci, un prim pasaj în care el reaminteşte aceste sfaturi. Şi {avem} apoi un al doilea pasaj, pe care îl voi studia după aceea, un pasaj în care, vorbind în însăşi actualitatea scrisorii pe care e pe cale s-o scrie, el spune: Situaţia fiind acum cea care este, primele sfaturi pe care i le-am dat lui Dionysios dînd greş, Dion fiind exilat şi apoi, adică acum, fiind mort, şi voi rămînînd singuri, ce sfaturi pot să vă dau? E vorba, prin urmare, de nişte sfaturi date prietenilor lui Dion după moartea lui Dion şi, de altfel, după exilarea lui Dionysios însuşi, care fusese izgonit cu ceva vreme în urmă de către Dion. În sfîrşit, acestui pasaj îi voi adăuga un pasaj din Scrisoarea a VIII-a.

Scrisoarea a VIII-a este o scrisoare mai scurtă decît Scrisoarea a VII-a, cu mult mai puţine reflecţii filosofice, mai politică dacă vreţi, răspunzînd mai imediat situaţiei dramatice care se instaurează la Siracuza în lunile care urmează contextului Scrisorii a VII-a. Altfel spus, după exilarea lui Dionysios, izgonit de către Dion, apoi după moartea lui Dion însuşi, asasinat la Siracuza, ei bine, războiul civil cuprinde tot mai mult Siracuza. Iar cele două partide, partidul lui Dionysios şi partidul lui Dion, sînt pe cale de a se înfrunta. În acest context scrie Platon Scrisoarea a VIII-a. Şi, în ea, el dă sfaturi într-o anumită măsură la cald, în chiar momentul acestui război civil, pentru a arăta cum se poate ieşi din această situaţie. Voi alătura, aşadar, explicării celor două pasaje din Scrisoarea a VII-a acest pasaj din Scrisoarea a VIII-a tocmai ca urmare a interesului pe care-l prezintă, ca urmare a faptului că aceste sfaturi se află în directă continuitate cu celelalte două pasaje, dar şi din alt motiv, veţi vedea, care priveşte însuşi statutul parrhesiei şi care ne va readuce, prin urmare, în miezul problemei care ne interesează.

Primul pasaj din Scrisoarea a VII-a este cel care începe în paragraful 331d: "Iată spiritul în care v-aş putea da sfaturi şi potrivit căruia l-am sfătuit, în înţelegere cu Dion, şi pe Dionysios, îndrumîndu-l mai întîi să trăiască în fiecare zi..." {"După criteriul acestor principii fundamentale, aş dori să vă dau şi vouă sfaturi, întocmai cum eu, împreună cu Dion, l-am sfătuit pe Dionysios. Mai întîi de toate, se impune o discuţie serioasă asupra vieţii noastre de toate zilele..."}[6]. Aceste sfaturi, deci, pe care el reaminteşte că i le-a dat lui Dionysios, se referă la un context istoric, la un context evenimenţial foarte precis. Dionysios, în acel moment, este foarte tînăr. Tocmai a primit de la tatăl său, Dionysios cel Bătrîn, moştenirea puterii în Siracuza, o putere monar-

6. Platon, Scrisoarea a VII-a, 331d: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 88; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 103}.

hică, o putere tiranică, o putere autocratică pe care trebuie, acum, s-o administreze. Şi este cu totul remarcabil că aici, veţi vedea, Platon se fereşte să dea nişte sfaturi de schimbare în ceea ce priveşte însăşi structura puterii şi organizarea instituţională a cetăţii. Nu dă sfaturi privitoare la *politeia*. Nu face, în fond, decît ceea ce se va spune în Scrisoarea a V-a: să asculte acea *phônê* a *politeia* aşa cum e ea la Siracusa. Avînd în vedere că e vorba de o putere autocratică, care e cel mai bun mod de a o administra?

În al doilea rînd, acest pasaj vine imediat după consideraţiile despre care am vorbit data trecută, în care Platon explică în ce constă rolul sfetnicului. Mai exact, el tocmai a explicat că un sfetnic în ordine politică trebuie să fie asemenea unui medic. Şi vă aduceţi aminte că rolul medicului se caracteriza prin trei lucruri. În primul rînd, un bun medic este, bineînţeles, acela care intervine atunci cînd există o boală şi cînd se pune, prin urmare, problema de a restabili sănătatea vindecînd suferinţele. Aceste suferinţe trebuie, însă, să fie cunoscute. Medicul, prin urmare, trebuie să facă o muncă de observare, de diagnosticare, trebuie să dialogheze cu bolnavul pentru a încerca să identifice răul. În al doilea rînd, un bun medic nu este asemenea acelui medic sclav care umblă după clientelă, după care se mulţumeşte să împărtă reţete şi prescrieri. Medicul bun este acela care convinge, care, altfel spus, îi vorbeşte bolnavului său convingîndu-l de boala care-l face să sufere şi de mijloacele prin care ea poate fi vindecată. În sfîrşit, în al treilea rînd, medic bun nu este doar acela care diagnostichează reflectînd şi care convinge vorbind. Ci acela care ajunge, prin persuasiunea sa, să-şi convingă bolnavul că nu e de-ajuns să ia medicamente, ci [trebuie] să-şi schimbe cu totul felul de trăi, regimul, dieta. Ei bine, tocmai aceste trei funcţii medicale sînt, cred eu, puse în joc în această primă serie de sfaturi pe care Platon reaminteşte că i le-a dat lui Dionysios. Părerea mea este că în aceste două pagini ale lui Platon pot fi reperate aceste trei funcţii. În primul rînd, Platon încearcă să diagnosticheze răul de care suferă Siracuza într-un moment în care, totuşi, criza nu s-a declanşat încă pe faţă, din moment ce, pînă la urmă, Dionysios a exercitat puterea, a constituit o autoritate puternică la Siracuza, a organizat, de altfel, în jurul Siracuzei, un fel de imperiu care atinge, aproape, dimensiunile Siciliei, în tot cazul ale unei părţi din Sicilia, şi moştenitorul lui tocmai a preluat această putere. Aparent nu există nicio criză, dar totuşi există o boală. Tocmai această boală, tocmai acest rău vrea să încerce Platon să-l evidenţieze printr-o serie de sfaturi din această dezvoltare care începe la 331d.

Care e răul de care suferă Siracuza, în ciuda aparenței ei de sănătate? Ei bine, Platon spune așa: Dionysios cel Bătrîn, pe care Dionysios cel Tînăr tocmai l-a moștenit, construise un imperiu. În ce fel construise el acel imperiu? Ei bine, reconstruind, restaurînd orașele siciliene care fuseseră devastate în timpul războaielor împotriva barbarilor (în cazul cu pricina este vorba, evident, de războaiele cu cartaginezii). Or, aceste orașe pe care le-a recucerit din mîinile cartaginezilor, pe care le-a eliberat de cartaginezi, nu fără ca ele să fi fost distruse, el le-a refăcut, le-a reconstruit. Dar Dionysios – și tocmai aici intervine un prim simptom al bolii – n-a fost capabil, spune textul, să instaureze în aceste orașe niște *politeiai pistai*[7] (niște constituții, niște regimuri fiabile, sigure, capabile să inspire încredere). Aceste regimuri n-au putut să inspire încredere nici atunci, spune Platon, cînd {Dionysios cel Bătrîn} le-a dat pe mîna unor străini, nici atunci cînd el le-a dat pe mîna fraților lui. Și în acest moment realizăm ce înseamnă *politeiai pistai* (aceste constituții, aceste regimuri fiabile, de încredere). Fiabile, de încredere, nu vrea să însemne, aici, că e vorba de niște regimuri care ar fi sigure, stabile, care le-a permite cetățenilor să aibă încredere în conducătorii lor și conducătorilor, în cei pe care-i conduc. Este vorba, de fapt, de o relație de fidelitate și de încredere între aceste orașe – astfel refăcute și menținute, după ce-au fost refăcute, sub stăpînirea Siracuzei – și metropolă, Siracuza însăși. Aceste orașe refăcute, reconstruite, Dionysios le-a dat spre gestionare, spre administrare, spre guvernare fie unor străini, fie propriilor lui frați, din care a făcut niște indivizi bogați și puternici. Dar nici străinii, nici frații, nici administrarea unora, nici administrarea celorlalți [n-au fost] capabile să instaureze un raport de încredere între Siracusa și diferitele *politeiai*. Și Platon dezvoltă această idee, adăugînd că în general Dionysios s-a dovedit incapabil să instaureze ceea ce el numește *koinônia arkhôn*.[8] *Koinônia arkhôn* este comunitatea puterilor, împărțirea puterilor, este, dacă vreți, ceea

---

7. *Id.,* 331e–332a: "N-a fost în stare să le {orașele recucerite de la barbari și reconstruite} recolonizeze și să statornicească în ele, dinoameni devotați, guverne credincioase lui, alcătuite fie din străini, ori de unde ar fi venit, fie din frații lui *(oukh hoios t' ên katoikisas politeias en hekastais katastêsasthai pistas hetairôn andrôn)*" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 88); "N-a mai fost în stare, în toate aceste regiuni, să introducă conduceri alcătuite din oameni de încredere, fie străini, fie propriii săi frați" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 103).

8. *Id.,* 332a: "Pe niciunul din{tre} aceștia nu a putut să și-l facă părtaș la domnie *(toutôn koinônon tês arkhês oudena hoios t' ên)*" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 88); "Pe niciunul dintre aceștia n-a putut să-i convingă să ia parte la cîrmuire" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 104).

ce noi am numi repartizarea puterilor. {Dionysios} n-a ajuns niciodată să-i facă să participe la putere pe cei care îi erau subordonați, pe cei cărora le încredințase o responsabilitate sau alta ori populațiile asupra cărora Siracuza trebuia să-şi exercite stăpînirea. N-a reuşit să realizeze această comunitate a puterilor nici prin persuasiune, nici prin învățături, nici prin binefaceri, nici prin relații de rudenie. Şi, pînă la urmă, diagnosticul lui Platon e formulat astfel: Dionysos şi-a păstrat, e adevărat, puterea la Siracuza şi a menținut puterea Siracuzei asupra celorlalte cetăți. A menținut-o, dar cu foarte mare dificultate. De ce? Pentru că, spune Platon, a vrut să facă din Sicilia *mia polis* (o singură cetate). Dar n-a avut prieteni sau oameni de încredere (*philoi* şi *pistoi*)[9].

Cred că această foarte scurtă descriere a guvernării lui Dionysios şi a răului de care suferă Sicilia e interesantă. E interesantă pentru că, aşa cum puteți observa, în acest diagnostic nu e în niciun caz vorba de a critica ceea ce ar putea fi o guvernare monarhică, autocratică sau tiranică. Sau, în orice caz, dacă există într-adevăr, în mod implicit, o critică a tiraniei, sau a monarhiei, sau a puterii autocratice, aceasta nu e criticată în ea însăşi, în structura ei, ca sistem instituțional. [Platon denunță] două neajunsuri, două neajunsuri care au fost neajunsurile guvernării lui Dionysios, şi anume: faptul că a vrut să facă din Sicilia o singură cetate, adică, în fond, faptul că n-a fost în stare să edifice un imperiu într-o formă pluralã, că nu a gîndit cum trebuie, dacă vreți, dimensiunile şi forma acelei noi unități politice care ar fi un fel de imperiu. Cadrul *polis*-ului, care era, într-adevăr, cadrul în care putea să se dezvolte, să se instaureze, să se instituționalizeze şi să funcționeze aşa cum trebuie raporturile de putere, acest cadru al *polis*-ului nu e capabil să regleze ceea ce trebuie să fie puterile la scara a ceea ce era, în acel moment, o unitate politică mare în raport cu cetatea, adică ceva precum Sicilia. Şi a vrea să aplici modelul cetății greceşti la ceva relativ mare şi complicat – ceva absolut mare şi absolut complicat pentru greci şi pentru cetatea grecească: un ansamblu de oraşe la scara Siciliei –, tocmai aceasta a fost greşeala. Iar a doua greşeală, care e de fapt reciproca acesteia şi, totodată, cauza ei, este că n-a reuşit să stabilească nişte raporturi de prietenie şi de încredere. Aceste ra-

9. *Id.,* 332c: "Dar Dionysios, care grămădise toată Sicilia într-un singur oraş, şi care dintr-un exces de prudență nu se încredea în nimeni, abia a putut să se mențină, pentru că era văduv de prieteni devotați (*andrôn philôn kai pistôn*)" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 89); "Ce-a făcut în schimb Dionysios? El, deştept cum era, nu avea încredere în nimeni. A unificat întreaga Sicilie într-un singur stat dar a dominat-o cu dificultate, căci ducea lipsă de oameni devotați trup şi suflet" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 104).

porturi de prietenie şi de încredere cu ceilalţi şefi, cu cei care guvernează celelalte oraşe – în loc de a vrea să aplici modulul oraşului unic şi unitar –, i-ar fi permis fiecărui oraş să-şi păstreze independenţa. Iar în momentul în care fiecare oraş şi-ar fi păstrat independenţa, ar fi putut să existe raporturi de prietenie şi de încredere între şefii acestor oraşe subordonate, federate, colonizate şi el însuşi, conducătorul Siracuzei. Unificarea forţată (sub forma unei *mia polis,* a unui oraş unic şi unitar) şi lipsa legăturilor şi a prieteniei care să permită o justă repartizare a puterilor, garantate şi parafate de prietenie şi de încredere, iată care a fost greşeala lui Dionysios şi iată ce anume a provocat boala. Acesta e diagnosticul pe care îl pune Platon bolii de care suferă Sicilia. Şi vedeţi că e destul de interesant, pentru că atingem, aici, o serie de probleme politico-istorice deosebit de importante la sfîrşitul primei jumătăţi a secolului al IV-lea, adică exact înaintea momentului în care *polis*-ul, cetatea greacă înţeleasă ca unitate politică, va exploda ca urmare a dezvoltării fulgerătoare a marilor regate, în special a regatului macedonean şi a imperiului lui Alexandru.

Cel de-al doilea nivel al sfaturilor date de Platon, după, aşadar, acest diagnostic medical, cea de-a doua funcţie a sfetnicului-medic, a consilierului-filosof: să convingă. Medicul bun diagnostichează. Dar, în al doilea rînd, trebuie să şi convingă. Şi tocmai pentru această muncă de convingere, tocmai în cadrul acestei funcţii persuasive evocă Platon, în această serie de sfaturi pe care reaminteşte că i le-a dat lui Dionysios, nişte exemple. Conform principiilor retoricii şi ale muncii de adevăr, ale lucrării adevărului într-un discurs grec, exemplul e făcut pentru a convinge. Platon dă două {exemple}: exemplul Persiei şi exemplul Atenei. Exemplul Persiei mai întîi. Faptul că se dă tocmai acest exemplu este foarte interesant, deoarece Persia a fost multă vreme, şi mai ales de-a lungul întregului secolul al V-lea, exemplul, într-o anumită măsură, repulsiv, negativ pentru gîndirea greacă: regim autocratic, regim violent, mare imperiu care îi înrobeşte pe alţii etc. [Or,] în secolul al IV-lea, Persia este pe cale de a deveni, din contră, un exemplu pozitiv, cel puţin în mintea unora care se opun democraţiei tradiţionale. În tot cazul, în textele sale tîrzii, de mai multe ori, Platon dă tocmai acest exemplu al Persiei. În *Legile,* mai ales în Cartea a III-a, Platon se referă la regimul persan, în special la modul de a guverna al lui Cyrus. Vă aduceţi aminte – v-am citat acest pasaj[10] –, Platon explică felul în care Cyrus a permis şi a încurajat *parrhesia* în propriul său antu-

10. Platon, *Legile,* Cartea a III-a, 694a–b, p. 113. Cf. analiza acestui pasaj în cursul din 9 februarie, prima oră, *supra.*

raj, la curtea sa, atunci cînd le-a îngăduit celor mai avizaţi oameni din preajma sa să-i dea, fără nicio oprelişte, verde-n faţă, sfaturile de care el se întîmpla să aibă nevoie. Ei bine, acest exemplu atît de pozitiv al Persiei mai poate fi găsit şi în acel dialog despre care de asemenea v-am vorbit, intitulat *Alcibiade* şi despre care, încă o dată, nu se ştie dacă este tîrziu sau timpuriu. Există în el o referire pozitivă la felul în care sînt crescuţi, educaţi suveranii, prinţii persani, şi, după părerea comentatorilor, această referire la Persia ar fi un semn al caracterului tîrziu al dialogului.[11] Mă rog, nu contează, în orice caz această temă a Persiei este prezentă în textele, cel puţin tîrzii, ale lui Platon. Ştiţi, de asemenea, că e capital în opera lui Xenofon, din moment ce Xenofon a scris o întreagă *Ciropedie*[12], asupra cîtorva elemente ale căreia voi reveni imediat. Iar exemplul Persiei este interesant de ce? Ei bine, tocmai pentru că Platon vede în Persia exemplul unui sistem imperial care funcţionează, şi care funcţionează pozitiv. Într-adevăr, explică el tocmai în acest text, perşii au construit un imperiu, printr-o serie de războaie şi de cuceriri îndeosebi împotriva mezilor. Întotdeauna ei au făcut însă [asta], Cyrus a făcut-o întotdeauna, spune Platon, cu ajutorul aliaţilor săi, care au rămas pînă la capăt prietenii săi. Altfel spus, Platon se referă aici la un sistem persan, sau pe care li-l atribuie perşilor, nu contează, conform căruia cucerirea nu s-ar face doar în sensul, într-o anumită măsură, al unei supuneri uniforme a tuturor unicei autorităţi a perşilor, ci printr-un sistem de federare şi de alianţe care ajunge să instaureze o mare complexitate de raporturi între supuşi, federaţi, aliaţi etc. În al doilea rînd, spune Platon tot despre perşi, odată cucerirea încheiată, Cyrus a avut grijă să-şi împartă împărăţia în şapte părţi, şapte părţi în care şi-a găsit nişte colaboratori fideli (asupra acestor şapte părţi, se pare că Platon comite o eroare istorică, referindu-se, în orice caz, la un decupaj care nu e atestat nicăieri, nu contează). În orice caz, lucrul la care se referă aici Platon este posibilitatea unei guvernări de tip imperial care să se întemeieze pe cooperarea şi colaborarea unui anumit număr de guvernaţi, care transmit local şi pe loc autoritatea.

După exemplul persan, şi tot în cadrul muncii de convingere pe care trebuie s-o poarte un medic, Platon citează exemplul atenian. Şi este foarte interesant de văzut că Platon, în această muncă de convinge-

11. Cf. analiza referinţei pozitive la educaţia persană pentru a evidenţia deficienţele lui Alcibiade, in *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 45–46.

12. Xénophon, *Cyropédie*, trad. fr. M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1972 {Xenofon, *Viaţa lui Cyrus cel bătrîn, întemeietorul statului persan,* trad. de M. Marinescu-Himu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967}.

re, citează întîi Persia, apoi Atena. Altfel spus, el se referă la două regimuri politice absolut opuse – unul al monarhiei autocratice, celălalt al democrației –, arătînd cît se poate de clar, prin asta, că problema lui, cel puțin în acest tip de sfaturi, nu este atît să aleagă între democrație și autocrație. Problema este de a ști cum poate fi făcută să funcționeze convenabil fie una, fie cealaltă. Or, spune el, exemplul Atenei merge cu totul în același sens cu cel al Persiei. Atenienii, într-adevăr, spune el, n-au încercat absolut deloc să realizeze ceea ce noi, azi, am numi colonizare de implantare.* Altfel spus, n-au încercat să întemeieze niște orașe care s-ar afla în altă parte decît pe teritoriul atenian, un fel de părți ale orașului însuși, ale cetății înseși. Au cucerit niște orașe gata populate care se aflau, în acel moment, sub stăpînire barbară – și el se referă la federația ioniană pe care atenienii au vrut s-o realizeze sau pe care au realizat-o efectiv în a doua jumătate a secolului al V-lea –, au lăsat populația acolo unde se afla și au lăsat puterea în mîinile celor care o exercitau în mod natural sau care ar fi trebuit s-o exercite în mod natural (ceea ce noi, în limbajul nostru, am numi "elite locale"). Așa au reușit atenienii, spune Platon, să găsească și să păstreze, în toate orașele pe care le eliberaseră de sub jugul barbar și pe care le integraseră în imperiul lor, niște *andras philous* (prieteni, oameni de încredere) pe care să poată să-și întemeieze autoritatea.[13]

Acestea sînt elementele prin care Platon, după ce va fi diagnosticat răul de care suferă, în ascuns, Siracuza sub domnia lui Dionysios {cel Bătrîn}, încearcă să-l convingă pe Dionysios cel Tînăr că trebuie să schimbe acest mod de a guverna. Și atunci, în acel moment, în textul lui Platon apar sfaturile pozitive date direct lui Dionysios – ceea ce ar ar corespunde, dacă vreți, în munca medicului, în rolul medical, funcției de prescriere a unui regim. Ce regim îi propune Platon lui Dionysios? Ei bine, spune el, în loc să faci din întreaga Sicilie un singur oraș, trebuie, mai întîi, să-i dai fiecărui oraș din Sicilia propria lui *poli-*

---

* {În original: *colonie de peuplement, settler colonialism,* colonizare durabilă prin coloni care cultivă pămîntul, opusă colonizării comerciale – *colonie-comptoir*.}

13. Platon, Scrisoarea a VII-a, 332b–c: "Tot atît de grăitoare, pe lîngă cea de mai sus, e și pilda dată de atenieni. Într-adevăr aceștia, după ce au cucerit o mulțime de cetăți pe care le cuceriseră înainte barbarii, nu le-au colonizat, pentru că le-au luat pline de populație; cu toate acestea au reușit să le țină în stăpînirea lor șaptezeci de ani, pentru că aveau partizani *(andra philous)* în fiecare oraș" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 89); "În continuare, îi amintesc pe atenienii care nu singuri au întemeiat numeroasele colonii grecești amenințate de barbari, ci cu constituit conducerea împreună cu băștinașii. Dominația politică ateniană a dăinuit șaptezeci de ani, căci, în fiecare oraș, își aveau oamenii lor de încredere" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 104).

teia (propria lui constituţie, propriile lui instituţii, propriul lui regim politic) şi propriile lui *nomoi* (legi). În al doilea rînd, trebuie să legi oraşele între ele şi să le legi de Siracuza şi cu cel care domneşte în Siracuza, şi asta tot prin *nomoi* şi prin *politeiai*. Altfel spus, trebuie să existe în acelaşi timp şi legi şi regimuri locale. Trebuie, de asemenea, ca între aceste diferite oraşe şi cel în jurul cărora sînt ele federate, cel care le serveşte drept metropolă, să existe, între fiecare dintre aceste oraşe astfel organizate şi Siracuza, o serie de raporturi reglementate, şi reglementate prin intermediul a ceva de felul unei *politeia,* o *politeia* intermediară între diferitele *poleis,* între diferitele cetăţi, ca un fel de reţea politică, de instituţie politică aflată mai presus de fiecare oraş în parte, care să lege, astfel, oraşele între ele şi să le alipească, totodată, metropolei. Şi, în sfîrşit, spune el, această unitate întrucîtva plurală şi diferenţiată, în care vor exista instituţii pentru fiecare oraş în parte şi instituţii care vor reglementa raporturile dintre [ele], această unitate va fi cu atît mai puternică cu cît toată lumea va recurge la ea pentru a lupta împotriva unui duşman comun, adică împotriva barbarilor, în cazul de faţă împotriva carteginezilor. Iar prin această luptă frontală împotriva barbarilor, ei bine, unitatea, cu elementele ei de pluralitate, va fi menţinută. Şi aşa va putea Dionysios cel Tînăr, spune Platon, nu doar să dubleze imperiul lui Dionysios cel Bătrîn, ci chiar să-l multiplice.

Acestor sfaturi, privitoare, aşadar, la organizarea cetăţilor, a cetăţilor în ele însele şi a cetăţilor între ele şi în raport cu Siracuza, Platon le adaugă şi alte sfaturi. Iar aceste sfaturi îl privesc pe Dinysios însuşi, pe Dionysios ca individ, ca individ care trebuie să domnească şi să-şi exercite puterea. Trebuie, spune Platon, ca Dionysios să lucreze asupra lui însuşi. Şi el foloseşte expresia *apargazein* (a elabora, a lucra, a perfecţiona). Trebuie, prin urmare, ca el să perfecţioneze, să elaboreze, să lucreze – ce? Pe el însuşi, astfel încît să devină *emphrôn* şi *sôphrôn* (altfel spus: chibzuit şi înţelept, moderat).[14] Trebuie să facă în aşa fel încît să se afle într-un raport de acord, de simfonie, să fie *sumphônos* cu el însuşi[15], aşa cum şi cetăţile pe care trebuie să le guverneze trebu-

14. *Id.,* 332e: "Dacă, urmînd drumul arătat şi ajuns, prin propriile sale sforţări, mai chibzuit şi mai înţelept *(heauton emphrona te kai sôphrona apergasamenos)*..." (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 90); "Dacă el ar fi înţeles cum trebuie să se poarte aşa cum îi propuneam noi, dacă şi-ar fi dat osteneala să-şi îmbunătăţească educaţia spirituală şi morală ..." (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 105).

15. *Id.,* 332d: "Tocmai acestea erau şi sfaturile ce le dădeam şi eu, şi Dion lui Dionysios [...]: să-şi caute – el care din firea lui era înclinat spre prietenie – printre rudele şi camarazii de o vîrstă cu el alţi prieteni înţeleşi între ei *(sumphônous)* să năzuiască mereu spre virtute, şi mai ales să fie statornic cu sine însuşi *(auton hautô)* (în

ie să se afle într-un astfel de raport de simfonie cu Siracuza şi între ele. Observaţi că aici, în această temă al lui *sumphônos,* a aşa-numitei *sumphônia,* regăsim ideea, pe care o vom regăsi de asemenea în Scrisoarea a V-a, potrivit căreia fiecare constituţie îşi are propria ei *phônê,* propriul ei glas, propriul ei limbaj.[16] Iar problema bunei guvernări nu este, o dată în plus, aceea de a schimba în mod autoritar, printr-o formulă prestabilită, o constituţie cu alta, considerată ca fiind cea mai bună. Problema care se pune, pentru o bună guvernare, este aceea de a înţelege care este *phônê,* care e glasul fiecărei *politeia* în parte, şi de a guverna în acord cu această *phônê*. Or, observaţi că, aici, ideea de *sumphônia* e dezvoltată în sensul că această *phônê* e înţeleasă acum ca un glas pe care trebuie să-l aibă fiecare oraş în parte. În marea federaţie pe care [Dionysios] trebuie s-o organizeze în jurul Siracuzei, fiecare oraş trebuie să aibă propriul său glas, dar toate aceste glasuri trebuie să funcţioneze împreună pentru a realiza o armonie şi o simfonie. Pentru a garanta această simfonie a diferitelor cetăţi, trebuie, însă, ca şeful însuşi să fie *sumphônos* cu el însuşi, în armonie cu el însuşi. Iar această armonie cu el însuşi, ei bine, este tocmai ceea ce apare formulat încă de la începutul acestor sfaturi, atunci cînd Platon reaminteşte că l-a îndemnat pe Dionysios, în primul rînd, să trăiască în aşa fel încît să devină pe zi ce trece mai stăpîn asupra lui însuşi *(egkratês autos hautou)*[17]. Iar această

---

această năzuire spre virtute), lucru de care avea nespus de multă nevoie" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 89); "Dion şi cu mine ne-am gîndit să-l sfătuim cu insistenţă ca, mai întîi de toate, din cercul rudelor şi al prietenilor săi de aceeaşi vîrstă cu el, să-şi aleagă îndeosebi oameni de treabă, plini de înţelegere faţă de virtute, şi abia apoi, ca o sarcină prioritară, să încerce să se lămurească pe sine însuşi ce anume doreşte cu adevărat. O asemenea limpezire era neapărat necesară" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 105).

16. Platon, Scrisoarea a V-a, 321d–e: "Într-adevăr, fiecare formă de guvernămînt, ca şi cum ar fi o fiinţă vie, are glasul ei *(estin gar dê tis phônê tôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn):* un glas are democraţia, altul oligarhia şi altul monarhia. [...] Orice Stat care se slujeşte şi faţă de zei, şi faţă de oameni de glasul care-i e lui propriu, şi care în faptele ce le săvîrşeşte urmează acestui glas, înfloreşte necontenit şi dăinuie, iar dacă imită alt glas, e menit pieirii" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 73); "Întocmai cum limbajul din lumea anumitor animale îşi are specificul lui, aşa se petrec lucrurile şi în categoria constituţiilor. Unul este limbajul democraţiei, altul cel al oligarhiei sau cel al monarhiei. [...] Acea formă de stat [constituţional] care se adresează deopotrivă zeilor şi oamenilor într-un limbaj adecvat, şi apoi este pusă în practică în conformitate cu acest limbaj, ei bine, înfloreşte şi prosperă. Dacă se limitează să imite un limbaj străin [esenţei sale], e destinat pieirii" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 75–76).

17. Platon, Scrisoarea a VII-a, 331d: "Iată spiritul în care v-aş putea da sfaturi şi potrivit căruia l-am sfătuit, în înţelegere cu Dion, şi pe Dionysios, întrumîndu-l mai întîi

expresie *(egkratês autos hautou)* este interesantă pentru că *egkratês,* în sensul cel mai general, înseamnă exact a fi stăpîn, a fi stăpîn de sine, peste sine însuşi. În mod curent, *egkratês* desemnează tocmai această stăpînire de sine asupra propriilor dorinţe, asupra propriilor pofte, şi mai ales cumpătarea, moderaţia în privinţa hranei, a vinului şi a plăcerilor sexuale.[18] Or, aici, întărirea expresiei – *egkratês autos hautou* – indică efectiv faptul că trebuie să-i dăm un sens mai general, chiar dacă sensul particular continuă să fie prezent. Şeful, cel care comandă, care porunceşte, suveranul trebuie să fie, într-adevăr, stăpîn de sine, stăpîn peste sine însuşi, în sensul de a fi cumpătat, de a fi capabil să-şi ţină dorinţele în limitele convenabilului, de a le măsura şi, prin urmare, de a evita orice discordanţă care împiedică simfonia. Iar această cumpătare, această temperanţă este efectiv explicată ca fiind un anumit raport de putere al individului asupra lui însuşi. *Egkratês autos hautou:* stăpîn de sine în raport cu el însuşi, dacă vreţi. Această dublare, această întărire faţă de sensul obişnuit al lui *egkratês* indică foarte clar că desemnată aici este nu calitatea, virtutea cumpătării aşa cum e ea definită în general, ci, într-adevăr, un anumit raport de putere între el însuşi şi el însuşi. Şi tocmai asta va pecetlui, într-un anumit sens, buna guvernare pe care Dionysios ar trebui să fie în stare s-o facă să domnească la Siracuza şi asupra alianţilor Siracuzei. Iată ce aflăm în această primă serie, în acest prim val de sfaturi pe care Platon le dă în Scrisoarea a VII-a.

Al doilea ansamblu de sfaturi, atunci, sînt nişte sfaturi, dacă vreţi, actuale, de actualitate – cele despre care tocmai v-am vorbit, pe care el pur şi simplu le reaminteşte, el reaminteşte că acestea sînt sfaturile pe care i le-a dat lui Dionysios atunci cînd Dionysios, foarte tînărul tiran al Siracuzei, dădea semne, înşelătoare de altfel, că voia să practice filosofia. Acum, ceva mai departe în scrisoare, Platon spune: După toate nenorocirile care s-au întîmplat (exilarea lui Dion, războiul civil, înfruntarea dintre adepţii lui Dion şi {cei} ai lui Dionysios, exilarea lui Dionysios, întoarcerea lui Dion, moartea lui Dion), în situaţia în care sîntem

---

să trăiască în fiecare zi în aşa fel ca să poată să ajungă din ce în ce mai stăpîn pe sine însuşi *(egkratês hautou autos)*..." (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 88); "După criteriul acestor principii fundamentale, aş dori să vă dau şi vouă sfaturi, întocmai cum eu, împreună cu Dion, l-am sfătuit pe Dionysios. Mai întîi de toate, se impune o discuţie serioasă asupra vieţii noastre cea de toate zilele, care se cuvine organizată în aşa fel ca să ajungi să te stăpîneşti pe tine însuţi cît mai bine ..." (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 103).

18. Cf. M. Foucault, *Istoria sexualităţii,* II: *Practicarea plăcerilor* {*L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984}, trad. de Beatrice Stanciu, Timişoara, Editura de Vest, 1994, cap. "Enkrateia", p. 164-174.

acum, care sînt sfaturile pe care pot să vi le dau, vouă, prietenii lui Dion, acum că el a murit? Acest pasaj începe cu o indicație care trebuie scoasă în evidență și care este aceasta: Sfaturile, spune el, pe care am să vi le dau acum, în această situație nouă, ei bine, nu vă faceți iluzii, sînt exact aceleași, o să vă dau exact aceleași sfaturi *(hê autê sumboulê)*, pe care o să vi le dau chiar într-o formă și mai solemnă, ca și cum ar fi vorba de o a treia libație.[19] Platon, aici, face aluzie, de fapt, la două lucruri. Mai întîi, la faptul că el consideră că la Siracuza i-a dat sfaturi persoanei lui Dion, [apoi] lui Dionysios (cele despre care tocmai am vorbit), iar acum o a treia serie de sfaturi le-o va da prietenilor lui Dion. [...] Și, în al doilea rînd, el face aluzie la ritualul potrivit căruia cea de-a treia libație care se face în cadrul unui banchet este cea mai solemnă. Este cea mai solemnă pentru că este cea adresată lui Zeus, mai exact lui Zeus salvatorul, lui Zeus în măsura în care salvează. Ei bine, aceste sfaturi, repetate astfel ca într-o a treia libație, au menirea de a salva Siracuza. Sînt aceleași sfaturi, dar se poate remarca, totuși, că între acest ansamblu de sfaturi date prietenilor lui Dion și sfaturile pe care Platon reamintește că i le-a dat lui Dion există ceva ca o diferență de accent. O diferență de accent, în primul rînd, pentru că puține lucruri sînt spuse, să zicem, despre sistemul imperial, despre problema raportului dintre Siracuza și celelalte cetăți. Platon se mulțumește să spună doar că fiecare cetate trebuie să aibă legile ei. În schimb, și este absolut normal din moment ce acum, în momentul în care vorbește, ne aflăm într-o situație în care războiul civil stă să izbucnească la Siracuza, în care cele două tabere se înfruntă (Dionysios, aflat în exil, dar care încearcă să se întoarcă, și prietenii lui Dionysios fără Dionysios, dar care se află în cetate), în această situație în care, așadar, amenințarea războiului civil plutește în aer, problema care se pune este, evident, aceea a înseși *politeia* orașului, a *politeia* Siracuzei care este elementul cel mai important, miza cea mai importantă în sfaturile care trebuie date.

Și tocmai aici schițează Platon cîteva măsuri care trebuie luate și care privesc, într-adevăr, efectiv, instituțiile și organizarea cetății. El spune că ar trebui găsiți cîțiva înțelepți, a căror înțelepciune s-ar putea recunoaște după cîteva semne cît se poate de clare și de evidente. Pentru a-i recunoaște pe înțelepții de care e nevoie într-o cetate, trebuie, bineînțeles, ca aceștia să aibă "nevastă și copii". Trebuie, apoi, să aibă

19. Platon, Scrisoarea a VII-a, 334c: "Repet pentru a treia oară același sfat (*tên autên sumboulên*) cu aceleași cuvinte pentru voi care veniți în al treilea rînd" (trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 92); "În afară de aceasta, aș dori, pentru a treia oară, să vă dau vouă, care mă consultați în al treilea rînd, aceleași sfaturi și indicații" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 109).

"strămoşi numeroşi şi iluştri" {"un număr cît mai mare de străbuni virtuoşi şi vestiţi"}. Şi trebuie, în sfîrşit, să aibă o avere "destul de mare" {"îndestulătoare"}[20]. În mare, spune el, ar trebui găsite aproximativ cincizeci de persoane de acest fel la o mie de locuitori.* Şi tocmai acestor înţelepţi li se va cere să propună legi. Observaţi că, aici, Platon nu vrea să treacă absolut deloc drept nomotet el însuşi. Sfaturile pe care le dă nu constau în a spune: Iată care sînt legile pe care ar trebui să le respecte cetatea. Se mulţumeşte să le spună oamenilor care locuiesc în cetate: Ar trebui să le încredinţaţi grija de a fi nomoteţi acestor persoane, acestor înţelepţi care au nevastă şi copii, strămoşi numeroşi şi iluştri şi o avere suficientă. În al doilea rînd, spune el, atunci cînd conflictele se vor potoli şi cînd cele două grupuri care sînt pe cale de a se înfrunta (adepţii lui Dionysios cel exilat şi adepţii lui Dion cel asasinat) se vor împăca, nu va trebui, spune el, să existe diferenţă între învingători şi învinşi. Nu trebuie ca învingătorii să le impună propriile legi învinşilor, trebuie stabilită *koinos nomos* (o lege comună)[21]. Mai mult, spune el, trebuie mers şi mai departe. Trebuie nu numai ca legea să fie comună, ci ca învingătorii, care prin urmare vor exercita cea mai mare influenţă în cetate, să se arate şi mai respectuoşi faţă de legi decît învinşii. Şi asta ne conduce la ceea ce constituie cea mai importantă dezvoltare din acest pasaj, problema formării morale a indivizilor. Cum vor putea cei care sînt învingători să se arate, să fie mai respectuoşi faţă de legi decît cei care pe care i-au învins?

Ei bine, pentru asta e nevoie de două lucruri: de o formare teoretică şi de o formare morală. Mai întîi, formarea teoretică. Textul este interesant deoarece vă aduceţi aminte cît de iritat fusese Platon, vă aminteam data trecută, de pretenţiile teoretice şi speculative ale lui Dionysios, Dionysios care voise să arate cît de multă filosofie cunoaşte scriind nişte texte care demonstrau, în acelaşi timp, că, dat fiind că scria, nu înţelegea care e însuşi sensul filosofiei, şi că ştiinţa filosofică pe care o arăta nu era altceva decît transcrierea şi copierea a ceea ce spusese Platon însuşi. [Platon] se arătase, prin urmare, extrem de mefient faţă de ceea am putea numi cunoaşterea teoretică a omului care trebuie să exercite puterea politică. Or, la ce tip de cunoaştere

---

20. *Id.*, 337b–c: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 95–96; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 115.

* Eroare a lui Foucault, necorectată de editorii francezi: proporţia textului lui Platon nu este de 50/1000, ci de 50/10000.}

21. *Id.*, 336a–337a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 94–95; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 112–115.

teoretică le cere el adepților lui Dion să facă apel pentru a putea, dacă este să iasă învingători, să se arate mai respectuoşi față de legi decît învinşii înşişi? Ei bine, învățătura teoretică pe care o dă el este cît se poate de simplă. Nu e decît un fel de variație pe o temă existentă în *Gorgias* şi în alte texte ale lui Platon, anume: este, oricum, întotdeauna mai bine să fii drept, chiar dacă eşti defavorizat de soartă, decît să fii nedrept, chiar dacă eşti favorizat de soartă. Şi îi ia ca exemplu tocmai pe Dion şi pe Dionysios. Ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că Dionysios ar fi prea favorizat de soartă, din moment ce a fost exilat de răzmerița care a izbucnit împotriva lui, dar pînă la urmă e viu. Dion, în schimb, poate fi socotit lipsit de noroc de vreme ce, chiar dacă l-a izgonit pe Dionysios, pînă la urmă a fost asasinat la Siracuza. Cu toate acestea, între Dion care e mort, dar a fost drept, şi Dionysios care e viu, dar a fost nedrept, soarta lui Dion trebuie preferată, modul de viață al lui Dion trebuie preferat. Trebuie să fugim întotdeauna de nedreptate, chiar dacă e fericită. Trebuie să preferăm întotdeauna dreptatea, chiar dacă e nefericită. Această temă banală, această temă care, încă o dată, străbate atîtea dialoguri ale lui Platon, pe ce anume o sprijină el aici, în Scrisoarea a VII-a? Pe o serie de considerații într-adevăr teoretice. Care sînt aceste considerații teoretice? Ei bine, în primul rînd, spune el, faptul că, aşa cum ştim, sufletul nu este totuna cu trupul, sufletul şi trupul sînt două lucruri distincte, trupul fiind muritor, sufletul, în schimb, nemuritor; iar acest suflet nemuritor, după moartea [trupului], va fi judecat în funcție de ceea ce a făcut în timpul vieții, fiind expus, dacă a săvîrşit nedreptăți în timpul vieții, unor pedepse îngrozitoare şi la nesfîrşite peregrinări subpămîntene. Aceasta e învățătura teoretică, în cel mai bun caz simplă, pe care Platon le-o propune prietenilor lui Dion pentru a le servi drept fundal pentru atitudinea lor politică şi pentru zelul extrem pe care trebuie să-l arate în respectarea legilor. Această învățătură, trebuie remarcat că Platon, în textul însuşi, n-o prezintă în niciun caz drept o doctrină filosofică, doctrină filosofică a sa, proprie, şi care ar constitui, într-o oarecare măsură, însuşi miezul învățăturii sale. În pasajul cu pricina, el spune că oamenii politici, pentru a se purta aşa cum trebuie, învingătorii, pentru a fi mai respectuoşi față de legi decît învinşii înşişi, trebuie să cunoască această doctrină: "Cu adevărat trebuie aşadar să dăm crezare acelor vechi şi sfinte poveşti care ne vestesc că sufletul este nemuritor" {"Cred că nu este greşit să ne referim mereu la străvechile «Învățături Sfinte» care ne vestesc nemurirea sufletului"}[22]. Aceste vechi

22. *Id.*, 335a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit, p. 93; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 110.

şi sfinte tradiţii, textul le numeşte *"tois palaiois te kai hierois logois"* (aceste discursuri, aceste ziceri care sînt în acelaşi timp vechi şi sfinte), adică în niciun caz reprezentată aici nu este gîndirea filosofică a lui Platon însuşi. Ceea ce le conferă autoritate, şi motivele pentru care cei care trebuie să comande celolalţi trebuie să le dea ascultare, este faptul că sînt nişte discursuri vechi, nişte discursuri deja cunoscute. Autoritatea le-o dă vechimea şi, în acelaşi timp, componentele sacre, componentele religioase. Tocmai aceste discursuri non-filosofice, tocmai aceste discursuri ţinînd de credinţe religioase şi de tradiţii sacre trebuie să constituie fondul teoretic la care se raportează omul politic. Cît despre formarea lui practică, Platon abia dacă o schiţează în acest text. Se mulţumeşte să spună că oamenii politici trebuie să trăiască asemenea strămoşilor, după model dorian. Prin urmare, acest pasaj, la fel ca şi cel precedent, nu este foarte bogat nici ca elaborare politică, nici ca elaborare propriu-zis filosofică. Ceea ce constituie însă, după părerea mea, tema cea mai generală şi, fără doar şi poate, cea mai interesantă a acestor sfaturi este faptul că Platon arată, prin intermediul lor, că formarea morală a celor ce guvernează este indispensabilă bunei guvernări a cetăţii.

Şi există un pasaj care merită reţinut, atunci cînd el spune că, atunci cînd, tocmai, vom fi respectat şi vom învăţa să respectăm aceste tradiţii vechi şi sfinte şi cînd vom fi aplicat efectiv, cînd vom fi adoptat efectiv acest mod dorian de viaţă, acest mod de viaţă după modelul strămoşilor care este indispensabil, ei bine, în acel moment vom putea să guvernăm aşa cum trebuie. Iar a guverna aşa cum trebuie înseamnă că vom putea guverna folosind două resurse.[23] În primul rînd *phodos* (teama). Trebuie, într-adevăr, ca aceia care guvernează să facă să domnească asupra celor care sînt guvernaţi teama, şi vor face asta arătîndu-le forţa (*bia,* spune textul)[24]. Trebuie ca această forţă ma-

23. *Id.,* 337a: "Dimpotrivă, biruitorii, căutînd a-şi impune moderaţie, să vină cu legi nepărtinitoare, care să aibă deopotrivă în vedere şi interesul învingătorilor, şi {pe cel} al învinşilor, iar faţă de aceştia din urmă, spre a-i sili să respecte aceste legi, să întrebuinţeze următoarele două mijloace de constrîngere: ruşinea şi teama" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 95); "În loc de toate acestea, să ştie cum să se stăpînească, cum să promulge legi, obligatorii pentru toţi, redactate nici după propriile interese, nici după cele ale învinşilor [politici]; mai departe, să ştie cum să impună asemenea legi prin două constrîngeri: prin respect faţă de ele şi prin frică" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 114–115).

24. *Ibid.*: "Teama vor putea învingătorii s-o inspire învinşilor dacă ştiu să-şi arate superioritatea puterii lor (*to kreittous autôn einai deiknuntes tên bian*)" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 95); "Prin frică, aşa încît să se impună clar puterea pe care ei,

terială să fie prezentă şi vizibilă în mod efectiv, şi tocmai această teamă va asigura buna guvernare. Trebuie însă, în acelaşi timp, şi acesta va fi al doilea mijloc de a guverna, ca guvernanţii să arate *aidôs* (adică ruşine şi respect). Această *aidôs* nu este aici, în mod direct, respectul pe care cei care sînt guvernaţi îl datorează celor care sînt guvernanţi, ci trebuie ca această *aidôs* (acest respect) să fie un raport, într-o oarecare măsură, interior al guvernanţilor faţă de ei înşişi, un respect al guvernanţilor faţă de propriile lor obligaţii, faţă de cetate şi faţă de legile cetăţii. Şi tocmai această *aidôs* îi va face să fie capabili să respecte legile asemenea unor sclavi (Platon foloseşte termenul *douleuein*)[25]. A fi sclavul legii, a vrea să te constitui în sclav al legii, iată ce va caracteriza această *aidôs* (acest respect) a celor care guvernează, acest respect faţă de ei înşişi, faţă de cetate şi faţă de legi. Şi tocmai acest respect va antrena, după aceea, respectul pe care ceilalţi – cei guvernaţi – vor putea să-l aibă faţă de ei. Trebuie, prin urmare, să înţelegem că *"aidôs"* este o virtute ce caracterizează raportul dintre guvernaţi şi guvernanţi, dar care caracterizează şi, mai ales, atitudinea guvernanţilor faţă de ei înşişi.

Cel de-al treilea text, în sfîrşit, despre care aş vrea să vă vorbesc este un pasaj care se găseşte în acea scrisoare a VIII-a care a fost, aşadar, scrisă puţin după Scrisoarea a VII-a, într-un moment cînd războiul civil care ameninţa deja Siracuza izbucnise. Este un text interesant din două motive. Primul este, bineînţeles, acela că, aici, Platon păşeşte, oarecum, în acea regiune, în acel domeniu faţă de care pînă acum se arătase foarte rezervat şi foarte discret, adică însăşi organizarea cetăţii. Şi, în al doilea rînd, pentru că aceste sfaturi sînt introduse şi subîntinse de o reflecţie generală despre *parrhesia,* şi tocmai aici vom reîntîlni problema noastră. Foarte rapid, care sînt sfaturile pe care Platon le va da, acum, siracuzanilor, aflaţi pe cale de a se sfîşia într-un război civil? În primul rînd, referire la o temă şi ea cunoscută la Platon. Este o temă pe care o aflăm dezvoltată în *Gorgias,* {paragraful} 477b[26] şi

---

cei care guvernează, au dobîndit-o datorită poziţiei lor de invingători" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 115).

25. *Ibid.*: "Iar ruşinea, dacă ştiu să se ridice deasupra patimilor de partid, arătîndu-se şi dornici, şi destoinici de a se supune legilor pe care ei înşişi le-au stabilit *(mallon ethelontes te kai dunamenoi douleuein)*" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 95); "Prin respect, în sensul că învingătorii sînt ei înşişi în stare să-şi controleze propriile dorinţe, cît şi proiectele lor, inclusiv starea materială pe care o au, hotărîţi să urmeze numai căile legale" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 115).

26. "Prin urmare, existînd trei stări, materială, fizic, sufletească, nu există şi o întreită degradare: sărăcia, boala şi nedreptatea?" (Platon, *Gorgias,* 477b–c, trad. de Alexandru Cizek, in *Opere,* vol. 1, ed. Petru Creţia & Constantin Noica, Bucureşti,

următoarele, în care Platon, așa cum știți, spune că trebuie să distingem ceea ce ține de suflet, ceea ce ține de trup și ceea ce ține de avuție, de bogăție. Ceea ce ține de suflet este, evident, ceea ce are legătură cu guvernanții înșiși; ceea ce ține de trup este ceea ce-i privește pe războinici; iar ceea ce ține de bogăție este, evident, ceea ce are legătură cu activitatea negustorilor și a meșteșugarilor. Și trebuie, spune el, ca *politeia,* ca organizarea unei cetăți să respecte această ierarhie și să nu acorde mai multă importanță trupului decît sufletului și, mai ales, mai multă importanță bogăției decît trupului și sufletului. Pe această temă generală, el va propune atunci o organizare, o *politeia* în înțeles strict, și să nu uităm, încă o dată, că dacă, aici, Platon propune, în intervenția sa, o *politeia* (o [constituție]) este din cauza războiului civil. Altfel spus, cetatea, organizarea însăși a cetății s-a prăbușit; și el va propune, prin urmare, un sistem organizațional pentru cetate. Este un sistem care poate fi prezentat schematic așa. În primul rînd, o monarhie, dar în felul Spartei, în care, altfel spus, monarhii nu vor avea, de fapt, nicio putere reală. Ei vor avea, mai ales, puteri religioase, iar acești monarhi vor fi – e ceea ce Platon propune în text – nu doi, ca în Sparta, ci trei, dintr-un anumit număr de motive. Pentru că vrea, și o spune, să-i includă pe urmașii lui Dionysios cel Tînăr, pe un al urmaș al lui Dionysios cel Bătrîn și pe fiul lui Dion. Din această cauza, vor exista trei regi, dar acești trei regi vor avea în primul rînd o funcție religioasă. Pe lîngă acești trei regi, va trebui să fie organizat un sistem care să asigure în același timp existența legilor și menținerea lor. De unde, propune el, organizarea, instituirea unui corp a ceea ce el numește, deja, păzitorii sau paznicii legilor. Și el propune treizeci și cinci de astfel de paznici ai legilor[27], care va fi formula pe care o vom regăsi în *Legile,* cu mica diferență că în *Legile* nu e vorba de treizeci și cinci, ci de treizeci și șapte de paznici ai legilor[28] – acest mic detaliu permițînd în același timp, în funcție de comentatori, dovedirea autenticității scrisorii și datarea ei: autenticitatea scrisorii pentru că, dacă scrisoarea ar fi fost apocrifă, scrisă după moartea lui Platon, folosindu-se de datele care există în *Legile,* este cît se poate de evident că autorul apocrif ar fi copiat cifra de treizeci și

---

Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 333); "Astfel, în ce privește avuția, trupul și sufletul, nu recunoști tu și cele trei feluri de neajunsuri: sărăcia, boala și nedreptatea?" (trad. de Cezar Papacostea, rev. C. Noica, in *Opere complete,* vol. I, ed. P. Creția, C. Noica & C. Partenie, București, Humanitas, 2001, p. 423).

27. Platon, Scrisoarea a VIII-a, 356d: trad. de Șt. Bezdechi, ed. cit., p. 123; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 168.

28. Platon, *Legile,* Cartea a VIII-a, 754d, trad. de E. Bezdechi, ed. cit., p. 260.

şapte şi n-ar fi scris treizeci şi cinci; şi putem atunci, prin urmare, să considerăm în mod legitim că Platon a schiţat, în această scrisoare, ceea ce avea să dezvolte în *Legile,* cu un anumit număr de modificări, în special trecerea de la treizeci şi cinci de paznici ai legilor la treizeci şi şapte –, plus o serie de tribunale, unde din nou regăsim în cîteva rînduri ceva ce va fi dezvoltat pe larg în *Legile*. Pentru prima oară, prin urmare, aici, în această serie de sfaturi, avem nişte sfaturi pe care le-am putea numi nomotetice, dar despre care trebuie să ne reamintim, încă o dată, că sînt cerute nu atît de funcţia generală a filosofului în raport cu cetatea, cît de însăşi situaţia acestei cetăţi. Războiul civil izbucnind şi făcînd ravagii, este normal, în acel moment, ca rolul filosofului să nu fie, bineînţeles, acela de a-i da sfaturi principelui regent, ajutîndu-l să-şi construiască un imperiu, ci, pur şi simplu, acela de a reconstitui, de a reconstrui cetatea însăşi.

Or – şi tocmai asupra acestui lucru aş vrea acum să insist–, aceste sfaturi date în Scrisoarea a VIII-a sînt introduse printr-un pasaj, pasaj pur şi simplu de trecere, dacă vreţi, dar care indică foarte clar că Platon pune aceste sfaturi pe socoteala funcţiei sale de parrhesiast. Ceea ce face el este tocmai un exerciţiu de *parrhesia*. Pasajul cu pricina se găseşte în paragraful 354a-b din Scrisoarea a VIII-a, în care el spune aşa: "Părerea mea de acum voi încerca să v-o spun în toată sinceritatea *(egô peirasomai pasê parrhesia),* slujindu-mă de o judecată dreaptă şi nepărtinitoare. Vorbesc oarecum ca un arbitru în faţa celor două partide, a celui de la putere şi a celui din opoziţie, adresîndu-mă fiecăruia ca şi cum ar fi cîte o singură persoană. Ei bine, sfatul meu *(sumboulên)* de acum..." {"Aşa cum văd eu situaţia, mă voi strădui s-o expun deschis, fără părtinire pentru vreuna dintre cele două părţi implicate. Iau cuvîntul întocmai unui arbitru, întrucît mă adresez ambelor părţi, cea care guvernează şi cea care este guvernată, şi repet, pentru fiecare [în particular; M. F.], vechiul meu sfat"}[29]. Ne aflăm, prin urmare, în ordinea consilierii, a acelei *sumboulê* politice, care este în acelaşi timp o manifestare şi o exercitare a parrhesiei. Or, părerea mea este că dacă luăm acest pasaj şi dacă urmărim un anumit număr de elemente care se află tocmai în sfaturile al căror conţinut vi l-am rezumat adineauri, observăm că tocmai de *parrhesia* este, într-adevăr, vorba şi că ceea ce face, aici, Platon este tocmai o activitate parrhesiastică. Acest discurs de consiliere – prin ce anume se caracterizează şi ce anume face din el o *parrhesia?*

29. Platon, Scrisoarea a VIII-a, 354a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 119–120; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 162.

În primul rînd, încă de la primele rînduri, pe care tocmai vi le-am citit, dar şi de-a lungul întregului text, Platon insistă asupra faptului că ceea ce spune, el o spune în nume personal. Aceasta este părerea lui, asta e ceea ce gîndeşte, ceea ce crede, ceea ce spune el însuşi. Şi avem o serie întreaga de expresii care trimit, într-adevăr, la acest caracter absolut personal al enunţării. Nu e vorba de glasul cetăţii sau de glasul legilor, acela, de exemplu, care îi vorbea lui Socrate, convingîndu-l apoi că trebuie să-şi accepte procesul şi condamnarea.[30] Nu, ci de Platon însuşi exprimîndu-şi părerea: *"ho de moi phainetai"* (după părerea mea); voi încerca, în ceea ce mă priveşte, să vă conving, vă spun care este *emê sumboulê* (sfatul meu)[31]... La 354c găsim: "Cuvîntarea mea recomandă acum tuturor acelaşi lucru" {"Cam acesta ar fi şi acum mesajul cuvîntului meu, adresat tuturor"}[32]. E cu adevărat discursul său. Or, acest caracter personal al discursului este, la un moment dat, parcă anulat, ocolit de faptul că, după ce va fi vorbit, astfel, în propriul său nume, Platon spune: Cel mai simplu, pînă la urmă, este nu să vorbesc eu însumi, ci să-l fac să vorbească pe Dion sau, mai curînd, să vă spun ce v-ar fi spus Dion, care acum e mort, care a fost, aşadar, asasinat cu ceva vreme în urmă. Şi vă citez ce v-ar fi spus Dion, reconstitui ce v-ar spune Dion în împrejurările de faţă, pentru că, în fond, părerea noastră e comună, sîntem de aceeaşi părere. Iar aici se poate, cred eu, vedea că această intervenţie a lui Dion, personaj decedat, conform unui procedeu retoric binecunoscut în elocinţa elină (a face să intervină un mort pentru a-ţi valida spusele), această intervenţie nu reprezintă pentru Platon o modalitate de a se degaja de funcţia de parrhesiast, din moment ce atrage atenţia că ceea ce spune Dion este şi ceea ce crede el însuşi şi că părerea lor e comună (*koinos:* este o *koinos logos* lui Platon şi lui Dion[33] – el a reamintit, de altfel, că Dion fusese format de el; părerea este prin urmare a lui, a lui Platon). Pur şi simplu, dacă îl face să intervină pe Dion, pe lîngă, dacă vreţi, convenţia retorică graţie căreia putem face să intervină un mort pentru a întări şi mai mult auto-

30. Este vorba de celebra "Prosopopee a Legilor" din *Criton,* 50d–54d.

31. Platon, Scrisoarea a VIII-a, 355a: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 121; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 164.

32. *Id.,* 354c: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 120; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 163.

33. *Id.,* 355a: "Rog pe prietenii lui Dion să împărtăşească sfaturile acestea tuturor siracuzanilor, ca venind din partea lui şi a mea deopotrivă *(koinên sumboulên)"* (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 121); "Eu mă aflu de partea prietenilor lui Dion, pe care îi rog să-i pună la curent pe toţi siracuzanii cu cele ce gîndesc eu {ca fiind opinia noastră comună}" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 164).

ritatea spuselor noastre, nu trebuie să uităm, tocmai, că Dion este şi cineva care a plătit cu viaţa spunerea adevărului, discursul de adevăr pe care i l-a opus lui Dionysios şi pe care a încercat să-l impună în Siracuza. Tocmai ca parrhesiast care şi-a riscat chiar viaţa şi care a plătit cu propria viaţă faptul de a fi spus adevărul, tocmai în această calitate îl face Platon să intervină alături de el.

În al doilea rînd, în acest text, trebuie remarcat faptul că *parrhesia* pe care o desfăşoară Platon se caracterizează printr-un fel de tensiune între caracterul de sfat cu totul particular, conjunctural pe care îl dă el – Platon nu încetează să reamintească pe tot parcursul textului că îşi exprimă părerea în funcţie de situaţia actuală, aşa îi apar lucrurile acum (el foloseşte expresia *ta nun:* pentru moment)[34] –, sînt şi nişte sfaturi pe care el le raportează la luptă, la războiul civil aflat pe cale de a se lua proporţii, la faptul că îşi reaminteşte o serie de împrejurări cu privire la însăşi istoria Siciliei. Însă această *parrhesia,* care este, aşadar, astfel, un discurs de circumstanţă, conjunctural, acest discurs este raportat, în acelaşi timp, la nişte principii, nişte principii generale şi constante. El reaminteşte că aceasta a fost întotdeauna părerea lui. *Sumboulê* pe care o dă el a rămas aceeaşi, şi el utilizează un anumit număr de principii sau de reguli generale. El reaminteşte, de pildă, că sclavia şi libertatea, atunci cînd şi una, şi cealaltă sînt exagerate, sînt la fel de nefaste. El foloseşte formule ca aceasta: sclavia, robia *(douleia),* supunerea faţă de divinitate este ceva ce corespunde justei măsuri, în timp ce *douleia* faţă de om este întotdeauna ceva lipsit de măsură.[35] Avem aşadar, dacă vreţi, un discurs de *parrhesia* întins, străbătut de tensiunea dintre raportarea la principii generale şi raportarea la împrejurări particulare.

În al treilea rînd, această *parrhesia* este un discurs care se adresează tuturor, ambelor tabere ale conflictului siracuzan. Este, spune Platon, un *logos koinos*. "Cuvîntarea mea recomandă acum tuturor acelaşi lucru" {"Cam acesta ar fi şi acum mesajul cuvîntului meu, adresat tuturor"}, spune el la 354c. La 355a, spune: Sfaturile pe care le dau, îi rog pe prietenii lui Dion să le transmită tuturor siracuzanilor. Iar în finalul textului (în paragraful 357b), el spune: Iată ce vă sfătuiesc pe toţi

34. *Id.,* 354a: "Părerea mea de acum *(ho de moi phainetai pê ta nun)*" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 119); "Aşa cum văd eu situaţia" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 162).

35. *Id.,* 354e: "Întemeiată e robia *(douleia)* faţă de Zeus, neîntemeiată, cînd e faţă de oameni" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 121); "Supunerea faţă de divinitate este un exemplu de supunere justă; cea faţă de oameni rămîne fragilă" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 164).

(pasin sumbouleuô) să hotărîţi şi să întreprindeţi în comun *(koinê);* chem pe toată lumea, îi chem pe toţi *(parakalô pantas)* să întreprindă aceste acţiuni. Chemînd pe toată lumea, adresîndu-se tuturor, discursul de *parrhesia* se adresează, în acelaşi timp, fiecăruia în parte şi fiecăreia dintre cele două părţi. E ceea ce spune el la începutul textului, în pasajul pe care vi l-am citat: Vă vorbesc tuturor şi, în acelaşi timp, îi vorbesc fiecăruia ca şi cum ar fi singur.[36] Altfel spus, nu este doar un discurs general care se adresează cetăţii pentru a-i impune prescripţii şi legi, ci, efectiv, un discurs persuasiv, de convingere, care se adresează fiecăruia pentru a obţine din partea fiecăruia un anumit comportament, o anumită conduită, un anumit mod de a proceda.

Cea de-a patra caracteristică, în sfîrşit, a acestei *parrhesia,* Platon spune că dacă vorbeşte astfel şi dacă se adresează ambelor părţi prezente în Sicilia, o face în calitate de *diaitêtês*. Termenul *"diaitêtês"* este un termen juridic care desemnează, care desemna, în dreptul atenian, arbitrul, arbitrul la care, mai degrabă decît să meargă în faţa tribunalelor, oamenii recurgeau pentru a soluţiona un litigiu. *Diaitêtês* este, prin urmare, arbitrul care poate fi consultat în afara, chiar, a procesului. În legătură cu acest *diaitêtês,* cu funcţiile acestui *diaitêtês*, găsiţi în Aristotel (*Politica,* cartea a II-a, capitolul 8, 1268b şi următoarele) un anumit număr de indicaţii.[37] [A fi] *diaitêtês* este, prin urmare, o funcţie, o funcţie extra-judiciară, dar care e definită de înseşi instituţiile Atenei. Nu trebuie să uităm că *diaitêtês,* etimologia o arată foarte bine, este cel care stabileşte dieta, cel care stabileşte regimul. Iar cele două sen-

---

36. *Id.,* 354a: "Vorbesc oarecum ca un arbitru *(legô gar dê diaitêtou)* în faţa celor două partide, a celui de la putere şi a celui din opoziţie, adresîndu-mă fiecăruia ca şi cum ar fi cîte o singură persoană. Ei bine, sfatul meu de acum..." (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 119-120); "Iau cuvîntul întocmai unui arbitru, întrucît mă adresez ambelor părţi, cea care guvernează şi cea care este guvernată, şi repet, pentru fiecare {în parte, ca şi cum ar fi singur}, vechiul meu sfat" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 162).

37. Aristotel, *Politica*, Cartea a II-a, capitolul 8, 1268b: "Nu este bună nici acea lege privitoare la judecată, care consideră valabilă judecarea celor care urmează a fi decise pur şi simplu după o judecată scrisă şi care îl transformă pe judecător într-un arbitru (*diatêtên*). Aceasta înseamnă că este posibil ca într-un arbitraj să se afle mai mulţi arbitri (iar aceştia să dezbată în comun decizia lor), chiar dacă în judecătorii acest lucru nu există..." (trad. de Alexander Baumgarten, Bucureşti, IRI, 2001, p. 111); "Nu se prezintă satisfăcător nici legea privitoare la judecată, care cere să se judece diferenţiat, chiar cînd pricina e formulată simplu, judecătorul devenind astfel un arbitru. Acest lucru se admite în arbitraj, chiar cu mai mulţi arbitri (căci aceştia comunică între ei asupra sentinţei), dar în tribunale nu este posibil..." (trad. de Raluca Grigoriu, Bucureşti, Paideia, 2001, p. 41).

suri ale cuvîntului *diaitêtês* sînt atestate în greaca clasică. *Diaita* înseamnă arbitraj, dar înseamnă şi regim medical. *Diaitêtês* e arbitrul, dar şi cel care le stabileşte regimul celor care au nevoie. Iar comunicarea dintre cele două sensuri (arbitraj şi dietă) – de altfel, etimologia cuvîntului are aceeaşi rădăcină cu *zên*: a trăi) – este evidentă, în măsura în care dieta este tocmai ansamblul regulilor prin intermediul cărora se poate arbitra opoziţia dintre diferitele calităţi, dintre cald şi rece, dintre uscat şi umed, dintre diferitele umori care constituie corpul. Tocmai în acest arbitraj constă dieta, regimul medical. Şi, prin urmare, atunci cînd Platon, ca parrhesiast, spune că este *diaitêtês,* el este în acelaşi timp arbitru între diferitele părţi şi cel care stabileşte regimul (regimul medical al cetăţii), şi care va permite, prin urmare, arbitrajul între diferitele părţi.

Ultima caracteristică, în sfîrşit, a acestei *parrhesia* o constituie faptul că *parrhesia* trebuie să înfrunte realitatea. Şi de mai multe ori, în mai multe rînduri, Platon nu doar acceptă, ci primeşte, revendică provocarea de a înfrunta realitatea. Discursul pe care-l ţine, sfaturile pe care le propune, el acceptă, cere, chiar, ca realitatea să demonstreze dacă sînt adevărate sau false. Dacă veţi face experienţa spuselor mele de acum, veţi simţi cu adevărat, spune el, efectul adevărului sfaturilor mele. *Ergô gnôsesthe:* vă veţi convinge de asta în realitate. Căci aceasta, spune el, e cea mai bună piatră de încercare *(basanos)* pentru toate lucrurile.[38] Realul, proba realităţii, iată care trebuie să fie piatra de încercare a discursului său. Şi tocmai cu asta se încheie sfaturile pe care el le dă siracuzanilor. La sfîrşitul scrisorii (în paragraful 357), el spune: "Dînd slavă împreunată cu rugăciuni tuturor zeilor şi celorlalţi cărora se cade să li se dea slavă împreună cu zeii, chemaţi la voi şi căutaţi să înduplecaţi cu blîndeţe şi stăruinţă [verbul folosit este, de fapt, *peithomai,* convingeţi; M. F.] şi pe prieteni, şi pe potrivnici, şi nu vă lăsaţi pînă ce vorbele mele de-acum [sfaturile pe care tocmai vi le-am dat, pe care Platon tocmai le-a dat; M. F.], ca nişte vise divine ce se arată unor oameni treji, nu le veţi duce la o luminoasă şi fericită împlinire" {"Îndreptaţi spre zei cinstirile ce li se cuvin, rugile voastre, cît şi spre aceia care, în afară de zei, le merită. Depăşiţi-vă orgoliul şi adresaţi-vă duşmanilor voştri ca unor prieteni, cedînd, fără osebire. Dar nu cedaţi, pînă

38. Platon, Scrisoarea a VIII-a, 355c: "Că sfatul acesta e întemeiat pe adevăr, vă veţi încredinţa aievea *(ergô gnôsesthe)* cînd veţi pune la încercare spusele mele cu privire la legi, căci experienţa este cea mai bună piatră de încercare *(basanos)*" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 121); "Numai practica vieţii va dovedi că sfaturile mele sînt bune, atunci cînd veţi încerca să vă familiarizaţi cu cele ce vă spun eu acum despre legi. Practica vieţii mi se pare a fi cea mai credibilă piatră de încercare în toate împrejurările" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 165).

cînd aceste îndemnuri ale noastre care vă ţin trează conştiinţa, întocmai unor vise trimise de zei, nu vor deveni realitate fericită şi încununată de succes"}[39]. Filosoful, în întreprinderea lui de *parrhesia*, este prin urmare binevenit, spunînd ceea ce spunea, asemenea, oarecum, unui vis divin care ar veni să-i viziteze pe oameni, nişte oameni, însă, care ar fi treji. Ceea ce visul divin, spunîndu-le oamenilor care e viitorul şi ce trebuie să facă, este pentru oamenii care dorm, discursul filosofului va fi pentru oamenii treji. Filosoful este, într-adevăr, un zeu care vine să-i viziteze pe oameni, cărora însă le vorbeşte atunci cînd sînt treji. Acest vis divin nu-şi va afla, însă, adevărul, nu-şi va fi trecut proba de realitate decît cu o condiţie: Atunci cînd veţi fi elaborat în realitate (*exergasêsthe,* spune textul)[40], cînd vă veţi fi străduit pînă ce lucrurile vor fi efectiv realizate, se vor împlini în mod efectiv, întîlnindu-şi, în acel moment, în mod cît se poate de clar, norocul cel bun, soarta fericită (*eutukhê)*. Norocul cel bun, soarta fericită, ceea ce va aduce fericirea reală a siracuzanilor va fi tocmai elaborarea în realitate a acestui vis divin pe care filosoful vine să li-l transmită în stare de veghe.

Parrhesia este, prin urmare, activitatea pe care Platon o recunoaşte şi o revendică, în fond, la rădăcina activităţii sale de sfetnic, de consilier. El e consilier, sfetnic, în sensul că utilizează *parrhesia, parrhesia* cu toate caracteristicile ei, pe care le-aţi recunoscut: se angajează el însuşi, e propriul lui discurs, e propria lui părere, care ţine seama în acelaşi timp de nişte principii generale şi de o conjunctură particulară, li se adresează oamenilor ca un principiu general, dar îi convinge individual. Toate acestea produc un discurs al cărui adevăr trebuie să constea, trebuie să fie probat de faptul că va deveni realitate. Tocmai realul politic îi va da discursului politic garanţia că nu e doar *logos,* că nu e doar o vorbă şoptită în vis, ci că ajunge efectiv pînă la *ergon*, pînă la ceea

---

39. *Id.,* 357c–d: trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 124; trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 169.

40. *Id.,* 357a–d: "Dînd slavă împreunată cu rugăciuni tuturor zeilor şi celorlalţi cărora se cade să li se dea slavă împreună cu zeii, chemaţi la voi şi căutaţi să înduplecaţi cu blîndeţe şi stăruinţă şi pe prieteni, şi pe potrivnici, şi nu vă lăsaţi pînă ce vorbele mele de-acum, ca nişte vise divine ce se arată unor oameni treji, nu le veţi duce la o luminoasă şi fericită împlinire *(enargê te exergasêsthe telesthenta kai eutukhê)*" (trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 124); "Îndreptaţi spre zei cinstirile ce li se cuvin, rugile voastre, cît şi spre aceia care, în afară de zei, le merită. Depăşiţi-vă orgoliul şi adresaţi-vă duşmanilor voştri ca unor prieteni, cedînd, fără osebire. Dar nu cedaţi, pînă cînd aceste îndemnuri ale noastre care vă ţin trează conştiinţa, întocmai unor vise trimise de zei, nu vor deveni realitate fericită şi încununată de succes" (trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 169).

ce constituie realul însuşi. Avem, aici, un ansamblu de elemente care intersectează ceea ce încercasem să vă spun cu privire la însăşi funcţia parrhesiastului. Acum deci, dacă vreţi, în a doua parte a cursului, voi încerca să reiau aceste elemente. Îmi pare rău, aceste sfaturi platoniciene au, încă o dată, o aparenţă destul de banală care le face analiza un pic cam fastidioasă, dar cred că, recitindu-le la un anumit nivel, e posibil să vedem apărînd un anumit număr de probleme sau de teme extrem de importante pentru destinul raporturilor dintre filosofie şi politică în gîndirea occidentală. Voi încerca să vă explic asta imediat.

Cursul din 23 februarie 1983

Ora a doua

Filosofie şi politică: raport necesar, dar coincidenţă imposibilă. – Jocul cinic şi jocul platonician al raportării la politică. – Noua conjunctură istorică: a gîndi, dincolo de cetate, o nouă unitate politică. – De la piaţa publică la sufletul Principelui. – Tema platoniciană a filosofului-rege.

Voi încerca să fiu scurt. Cred că aceste sfaturi ale lui Platon – dezamăgitoare, încă o dată, pentru cineva care le-ar citi din punctul de vedere al reflecţiei, al analizei politice la greci, dezamăgitoare mai ales dacă le comparăm cu ceea ce se poate găsi la Tucidide –, cînd le citim, totuşi, într-un anumit fel, permit evidenţierea a trei lucruri importante. În primul rînd, o trăsătură fundamentală în raporturile dintre filosofie şi politică, fundamentală şi constantă. În al doilea rînd, o conjunctură istorică particulară, dar care are o importanţă şi o bătaie istorică suficient de mare încît să angajeze, practic, soarta raporturilor dintre filosofie şi politică pînă la sfîrşitul Antichităţii. În sfîrşit, în al treilea rînd, şi tocmai asupra acestui aspect aş vrea să insist, aceste sfaturi arată foarte clar, cred eu, punctul precis în care filosofia şi politica, filosofarea şi acţiunea, ajung să se întîlnească, să se reunească, punctul în care, anume, politica poate servi drept probă a realităţii pentru filosofie.

În primul rînd, trăsătura fundamentală şi recurentă a raporturilor dintre filosofie şi politică ce se degajă din aceste texte este, în fond, cît se poate de simplă, [chiar dacă] se impune s-o înţelegem foarte bine. Caracterul, dacă vreţi, slab, banal, general – nu cred că am exagerat arătîndu-vă că atît din punct de vedere politic, cît şi din punct de vedere filosofic, aceste texte nu spuneau mare lucru – al sfaturilor pe care Platon le dă corespondenţilor lui nu arată că Platon era naiv în materie de politică. Arată că raporturile dintre filosofie şi politică nu trebuie căutate în eventuala capacitate a filosofiei de a spune adevărul despre cele mai bune moduri de a exercita puterea. În definitiv, datoria de a şti şi de a defini cele mai bune moduri de a exercita puterea îi revine politicii înseşi. Filosofia nu are a spune adevărul în această privinţă. Ea trebuie, însă, să spună adevărul – dacă vreţi, vom spune doar atît pentru moment, şi vom încerca să specificăm mai tîrziu – nu despre putere, ci în raport cu puterea, în relaţie, într-un soi de vizavi cu ea sau de intersectare cu ea. Filosofia nu trebuie să-i spună puterii ce să facă, dar trebuie să existe ca spunere a adevărului, ca dis-

curs de adevăr {aflat} într-o anumită relație cu acțiunea politică. Nici mai mult, dar nici mai puțin. Ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că această relație nu poate fi specificată. Ea poate fi specificată în multe feluri, iar raportul dintre spunerea filosofică a adevărului și practica politică, sau practica politică justă, poate îmbrăca nenumărate forme.

Și chiar în epoca lui Platon, printre urmașii lui Socrate din rîndul cărora Platon însuși făcea parte, se pot întîlni alte moduri de a defini relația cu politica, necesara, indispensabila, îndărătnica, încăpățînata relație a discursului filosofic sau a vieții filosofice cu practica politică. Uitați-vă la celălalt versant al socratismului, la versantul cel mai opus ce poate fi imaginat al platonismului, adică la cinici. Și în cinism avem un raport, și încă unul foarte marcat, foarte apăsat, foarte accentuat, între veridicțiunea filosofică și practica politică, dar într-un cu totul alt mod. Așa cum știți, într-un mod, în același timp, al exteriorității, al înfruntării, al luării în rîs, al batjocorii și al afirmării unei necesare exteriorități. Opus lui Platon, care se duce la Dionysios să-i dea sfaturi tiranului, trebuie să ne aducem aminte că există Diogene. Diogene, luat prizonier de către Filip după bătălia de la Cheronea, se găsește în fața monarhului, a suveranului [macedonean]. Și suveranul [macedonean] îl întreabă: Cine ești, așadar? Iar Diogene răspunde: "Un cercetător {trad. fr.: *"l'espion"*, iscoada, iscoditorul} al nemăsuratei tale lăcomii"[1]. Sau, la fel, celebrul dialog dintre același Diogene și fiul lui Filip, Alexandru. Aceeași întrebare și de data aceasta: "Cine ești?", dar de data aceasta Diogene este cel care îl întreabă pe Alexandru. Iar Alexandru răspunde: Sînt marele rege Alexandru. Și atunci Diogene răspunde: O să-ți spun și eu cine sînt, sînt Diogene Cîinele.[2] Absoluta exterioritate dintre personajul filosofic și personajul regal este, astfel, afirmată, exact pe dos, este exact contrariul a ceea ce propune Platon. Regele-filosof, filosoful care e rege, ce poate exista mai departe de asta decît această replică tipic, precis, cuvînt cu cuvînt anti-platoniciană? Sînt marele rege Alexandru. Sînt Diogene Cîinele. Și, fără a preciza dacă explicația îi era dată lui Alexandru sau în general, Diogenes Laertios relatează, în orice caz, că Diogene Cinicul își explica aforismul "sînt un cîine" spunînd: Sînt un cîine pentru că "mă gudur pe lîngă cei ce-mi dau ceva, latru la cei care nu-mi dau și-mi înfig colții

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* trad. de C.I. Balmuș (București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963), Iași, Polirom, 2001, Cartea a VI-a, cap. II: "Diogene", § 43, p. 203.

2. "Odată, Alexandru cel Mare, venind și stînd în fața lui, îi spuse: «Sînt Alexandru, marele rege». «Iar eu – răspunse Diogene – sînt Diogene Cîinele»" (*id.,* § 60, p. 207).

în ticăloşi"[3]. Şi observaţi, atunci, interesantul joc dintre afirmaţia filosofică (*parrhesia* filosofică) şi puterea politică. *Parrhesia* filosofică a lui Diogene constă, înainte de roate, în a se arăta în deplina sa goliciune naturală, în afara oricăror convenţii şi a oricăror legi impuse artificial de către cetate. *Parrhesia* lui Diogene constă, aşadar, în chiar modul său de viaţă, şi se manifestă şi prin acest discurs de insultă, de denunţare la adresa puterii (lăcomia lui Filip etc.). Ei bine, această *parrhesia* se prezintă într-un raport complex faţă de puterea politică, de vreme ce Diogene, spunînd că este un cîine, spune că "se gudură pe lîngă cei ce-i dau ceva". Prin urmare, gudurîndu-se pe lîngă cei ce-i dau ceva, care îi fac daruri, el acceptă o anumită formă de putere politică, se integrează în ea şi o recunoaşte. În acelaşi timp însă, el îi latră pe cei care nu-i dau nimic şi îi muşcă pe ticăloşi. Ceea ce înseamnă că se simte liber, faţă de această putere pe care pe de o parte o acceptă, să spună franc, sincer şi violent, cine este, ce vrea, de ce are nevoie, ce este adevărat şi ce este fals, ce este drept şi ce este nedrept. Avem de-a face, aici, cu un joc al parrhesiei filosofice, cu un joc al spunerii filosofice a adevărului *{du dire-vrai philosophique}*, cu un joc al trăirii filosofice a adevărului *{de l'être-vrai philosofique}* în faţa exercitării puterii şi a identificării unui individ cu puterea (sînt regele Alexandru), joc aflat, evident, foarte departe de cel al lui Platon, chiar opus aceluia al lui Platon. Să spunem, încă o dată foarte schematic, că, în cazul cinicilor, avem un mod de raportare a spunerii filosofice a adevărului la acţiunea politică în forma exteriorităţii, a sfidării şi a batjocurii, în timp ce la Platon vom avea o raportare a spunerii filosofice a adevărului la practica [politică] mai curînd de ordinul intersectării, al pedagogiei şi al identificării subiectului filosofant cu subiectul care exercită puterea. Mai rămîne, evident, de ştiut şi cum se realizează acest lucru, dar, în tot cazul, nu neapărat, nu obligatoriu ca enunţare a ceea ce trebuie să fie acţiunea politică, nu, dacă vreţi, ca program politic, ca raţionalitate politică intrinsecă trebuie filosofia, prin discursul ei de adevăr, să joace un rol în politică.

Sau, în alţi termeni: discursul filosofic, în adevărul său, în interiorul jocului pe care îl joacă obligatoriu cu politica pentru a-şi afla, în ea, adevărul, nu trebuie să proiecteze ce trebuie să fie o acţiune politică. El nu enunţă adevărul despre acţiunea politică, nu enunţă adevărul pentru acţiunea politică, enunţă adevărul în raport cu acţiunea politică, prin raportare la exerciţiul politicii, la personajul politic. Şi tocmai asta consider eu că este o trăsătură recurentă, permanentă şi

3. *Ibid.*

fundamentală a raportului dintre filosofie şi politică. Mi se pare că acest lucru, deja foarte sensibil în punctul istoric în care ne plasăm, rămîne adevărat şi riscă să fie întotdeauna adevărat în întreaga istorie a raporturilor dintre filosofie şi politică. Dar dacă vrem să înţelegem cu adevărat bine aceste raporturi, trebuie să nu uităm că, încă o dată, filosofia are datoria de a spune adevărul în raport cu politica, dar nu are datoria de a spune ce trebuie să facă politica cu adevărat. Şi dacă vom lua cîteva dintre marile forme ale spunerii filosofice a adevărului în raport cu politica din epoca modernă şi contemporană, putem spune acelaşi lucru. Teoria fiosofică a suveranităţii, filosofia drepturilor fundamentale, filosofia concepută ca o critică socială, toate aceste forme de filosofie, toate aceste forme de veridicţiune filosofică nu au rolul şi datoria de a spune cum trebuie să se guverneze, ce decizii trebuie luate, ce legi trebuie adoptate, ce instituţii trebuie create. Pentru ca o filosofie – în clipa de faţă sau pe vremea lui Platon – să facă proba propriei realităţi, să-şi pună la încercare propria realitate, este, în schimb, indispensabil ca ea să fie capabilă să enunţe adevărul în raport cu acţiunea [politică], să enunţe adevărul fie în numele unei analize critice, fie în numele unei filosofii, al unei concepţii asupra drepturilor, fie în numele unei concepţii asupra suveranităţii etc. Este esenţial, pentru orice filosofie, să poată să spună adevărul în raport cu politica, este important, pentru orice practică politică, să se afle într-o relaţie permanentă cu această spunere a adevărului, fiind însă foarte clar că spunerea adevărului de către filosofie nu coincide cu ceea ce poate şi trebuie să fie o raţionalitate politică. Spunerea filosofică a adevărului nu coincide cu raţionalitatea politică, dar pentru o raţionalitate politică este esenţial să se afle într-un anumit raport, care rămîne să fie determinat, cu spunerea filosofică a adevărului, tot aşa cum pentru o spunere filosofică a adevărului este important să-şi probeze propria realitate prin raportare la o practică politică.

Cred însă că această relaţie necesară, fundamentală, fără doar şi poate constitutivă pentru filosofie şi pentru practica politică în Occident, este un fenomen absolut singular, specific culturii noastre. Coexistenţa şi corelaţia dintre practica politică şi spunerea filosofică a adevărului, această corelaţie nu trebuie concepută niciodată ca o coincidenţă gata cucerită, certă, evidentă, indiscutabilă, sau ca o coincidenţă ce trebuie cucerită. Părerea mea este că necazurile şi echivocurile raporturilor dintre filosofie şi politică ţin şi au ţinut, fără îndoială, tocmai de faptul că veridicţiunea filosofică a vrut uneori să se conceapă..., sau i-au fost impuse nişte exigenţe care erau formulate în termenii unei coincidenţe cu conţinuturile unei raţionalităţi politice şi, invers, că anumi-

te conținuturi ale unei raționalități politice au vrut să se prevaleze de faptul că se constituiau într-o doctrină filosofică sau pornind de la o doctrină fillsofică. [...] Filosofia şi politica trebuie să se afle într-o relație, într-o corelație, dar nu trebuie să se afle niciodată într-o coincidență.* Iată care e, dacă vreți, tema generală ce poate fi degajată din acest text al lui Platon. Încă o dată, [aceste sfaturi] sînt incomensurabile cu formele de raționalitate politică dezvoltate de Tucidide, dar dintr-un motiv foarte simplu, acela că pentru Platon, şi, în general, după părerea mea, pentru filosofia occidentală, adevărata miză nu a fost niciodată aceea de a le spune oamenilor politici ce să facă. Miza a fost întotdeauna, în fața oamenilor politici, în fața practicii politice, în fața politicii, aceea de a exista ca discurs filosofic şi ca veridicțiune filosofică. Această ar fi prima temă.

A doua temă ce poate fi desprinsă din pasajele platoniciene pe care le-am citit în prima oră e următoarea: în ele vedem degajîndu-se o conjunctură filosofică cu totul particulară. În acelaşi timp singulară, bineînțeles, dar care va fi dominantă o durată lungă, practic, aşa cum vă spuneam, pînă la sfîrşitul Antichității. Într-adevăr, aşa cum vă atrăsesem deja atenția, în acest sfaturi – mai ales în prima serie de sfaturi, cele pe care Platon i le dă lui Dionysios –, locul rezervat organizării înseşi a cetății, locul acordat constituției, legilor, tribunalelor e destul de restrîns şi nu pare dintre cele mai importante. [Ceea ce] apare, în schimb, important, dominant în sfaturile date de Platon lui Dionysios, apoi prietenilor lui Dion, este o problemă care priveşte alianțele, care priveşte raporturile dintre învingători şi învinşi, care priveşte relațiile dintre diferitele cetăți federate, dintre metropolă şi colonii, modul de a guverna cetățile supuse, cui trebuie delegate puterile, tipurile de relații care vor exista între cei care comandă în cetatea-metropolă şi ceilalți. Altfel spus, probleme evocate sînt, în cea mai mare parte, nişte probleme ale imperiului şi nişte probleme ale monarhiei. Aceste probleme privesc, fără îndoială, Sicilia, adică o lume încă foarte apropiată de lumea greacă clasică, organizată în jurul unor mici unități care sînt cetățile, cu rivalitățile, alianțele, federarea şi sistemul lor de colonizare. Dar ele sînt, cred, şi nişte probleme care, în epoca în care scrie Platon, în mod obscur şi fără ca lucrurile să fie încă decise sau desenate în totalitate, vor deveni problemele politice reale ale lumii elenistice şi, *a fortiori,* ale lumii romane. Altfel spus, odată cu constituirea marilor monarhii elenistice, odată cu, bineînțeles, organizarea unei lumi imperiale romane pe toată circumferința Mediteranei, vedeți, într-ade-

* Foucault şi-a început fraza spunînd: Filosofia şi politica trebuie să coincidă.

văr, că problema politică concretă, foarte precisă de altfel, va fi problema tipului de unitate politică care va trebui organizată din momentul în care cetatea, forma, formula cetății nu mai poate, evident, să corespundă unui tip de exercitare a puterii care trebuie, din punct de vedere geografic, în termeni de spațiu și de populație, să depășească infinit aceste limite. Cum va putea fi concepută o unitate politică? Corpul cetății nu mai constituie formula-model, unitatea politică nu mai poate fi concepută ca fiind însuși corpul cetății sau al cetățenilor. În ce fel va putea fi concepută, gîndită unitatea politică?

În al doilea rînd, altă problemă legată imediat de aceasta, este: cum va putea puterea, putere care, în unitățile ei, nu era concepută decît sub forma unui soi de monahie, cum va putea această putere, aflată, într-un anumit sens, în mîinile monarhului, să fie distribuită, repartizată, ierarhizată pe toată suprafața acestei mari unități politice? Care este modul de a fi al noilor unități politice pe cale de a se desena, care este modul de repartizare, de distribuire, de diferențiere a puterii în interiorul acestor unități? Tocmai acestea sînt problemele politice care, așa cum vedeți, încep să se facă simțite în textele lui Platon pe care vi le-am citit, și care, în acea epocă desigur, încep să se pună, devin vizibile prin situația siracuzană, dar vor ajunge să domine întreaga gîndire politică pînă la Imperiul Roman. Și, în fond, vă reaminteam adineauri discursul lui Mecena către Augustus așa cum e relatat el de către Dio Cassius[4], acel discurs, acel tip de reflecție politică – pe care îl vom găsi și la Dion Chrisostomos, referitor la monarh[5], pe care îl vom găsi și la Plutarh –, întreaga gîndire politică a secolelor I-II era noastră va continua să graviteze în jurul problemei: care e modul de a fi al noilor unități politice pe cale de a fi construite deasupra cetăților, fără a le distruge cu totul, dar care sînt de un cu totul alt ordin decît ele? Și, în al doilea rînd: ce tip de putere trebuie să exercite monarhul în aceste noi unități politice? Aceasta e, dacă vreți, nouă scenă politică pe cale de a se desena pentru lumea greco-romană. Și în niciun caz nu vreau să opun raționalitatea politică fină, articulată, densă și bogată a lui Tucidide, referitoare la micile cetăți grecești, gîndirii platoniciene mult mai ezitante, dar care se adresa unei realități istorice pe

4. Dio Cassius, *Istoria romană,* Cartea a LII-a, cap. 14-40, trad. de A. Piatkowski, București, Editura Științifică, 1973–1985.

5. Cf. discursurile lui Dion Chrisostomos {Dion Chrysostome} "Sur la royauté" {Despre regalitate}: "Discourse on Kingship", in *Discourses,* vol. I, trad. de eng. J. W. Cohoon, London, Loeb Classical Library, 1959 (trad. fr. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs,* Paris, Le Livre de poche, 1992).

cale de a se naşte. Nu cred că această opoziţie este interesantă, dar mi se pare că prin acest discurs platonician, în care e vorba de raportul dintre filosofie şi politică, ceea ce vedem schiţîndu-se sînt nişte realităţi politice noi, acele realităţi politice noi care vor dăinui încă opt secole, pînă la sfîrşitul Imperiului Roman. Aceste realităţi politice noi sînt Imperiul, pe de o parte, şi Principele, monarhul, pe de altă parte.

Al treilea punct asupra căruia aş vrea să insist – primul, prin urmare, era acel principiu recurent al corelaţiei non-coincidente dintre practica politică şi filosofie în întreaga gîndire occidentală; al doilea punct era noua conjunctură istorică şi politică aflată pe cale de a se desena în epoca în care scrie Platon – este că mi se pare că dacă facem să funcţioneze împreună aceste două lucruri (dacă vreţi: structura permanentă a raporturilor dintre filosofie şi politică şi, apoi, noua conjunctură), vedem exact ce vrea să spună Platon atunci cînd insistă ca filosoful să-i vorbească suveranului, mai mult [chiar], atunci cînd spune că suveranul trebuie să fie el însuşi filosof. Într-adevăr, dacă, aşa cum vă spuneam adineauri, discursul filosofic şi practica politică trebuie să se afle într-o anumită relaţie, dar care să nu fie o relaţie de coincidenţă, care este, pentru Platon, această relaţie şi unde se va stabili ea? Sau: proba prin care filosofia trebuie, aşa cum vă spuneam data trecută, să se asigure de propriul real, de propria realitate astfel încît să nu fie doar *logos,* unde anume se va face? Confruntarea dintre filosofie şi politică, care implică în acelaşi timp raportul lor necesar şi non-coincidenţa lor, unde se înscrie? E bine, cred că aici avem o mare problemă. Vă aminteam adineauri soluţia cinicilor, care plasau raportul dintre spunerea filosofică a adevărului şi exercitarea puterii politice în piaţa publică. Cinicii sînt oameni ai străzii, oameni ai agorei. Sînt oameni ai pieţei şi, de asemenea, oameni ai opiniei. Locul relaţiei dintre spunerea filosofică a adevărului şi exercitarea puterii politice, care se află acum în mîinile monarhului, ale acestui nou personaj, ale acestei realităţi politice noi în acea epocă, era deci în forma acelei înfruntări, sfidare-derîdere, exemplificată de către Diogene în faţa lui Alexandru. Unde se va afla pentru Platon locul relaţiei necesare şi non-coincidente dintre veridicţiunea filosofică şi practica politică? Acest loc nu este piaţa publică. Din acest punct de vedere, dacă vreţi, cinicii continuă să fie nişte oameni ai cetăţii, care vor perpetua pînă în Imperiul Roman aceste tradiţii ale cetăţii, ale pieţei publice etc. Pentru Platon, locul relaţiei non-coincidente nu este piaţa publică, ci sufletul Principelui.

Atingem, aici, ceva foarte important în istoria gîndirii politice, a filosofiei şi a raporturilor dintre politică şi filosofie în Occident. Mi se pare că polaritatea cinism-platonism a fost ceva important, ceva

sensibil şi explicit încă de foarte devreme, dar şi ceva durabil. Platon şi Diogene se opun, Diogenes Laertios relatează, de altfel, dovada, mărturia acestui fapt: Diogene Cinicul fusese văzut într-o zi de către Platon spălîndu-şi salata. Platon îl vede spălîndu-şi salata şi îi spune, reamintind faptul că Dionysios apelase la Diogene, dar Diogene refuzase apelurile lui Dionysios: Dacă erai mai politicos cu Dionysios, nu mai trebuia să-ţi speli acum salata. La care Diogene îi răspunde: Dacă te obişnuiai să-ţi speli salata, "nu aveai nevoie să te pleci în faţa lui Dionysios"[6]. Ei bine, această anecdotă relatată de Diogenes Laertios este, cred, foarte importantă şi foarte serioasă. Ea indică cei doi poli în funcţie de care, de foarte devreme aşadar, încă din secolul al IV-lea, problema punctului de întîlnire dintre o spunere filosofică a adevărului şi o practică politică îşi aflase două locuri de inserare: piaţa publică şi sufletul Principelui. Vom regăsi aceste două polarităţi de-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale. Discursul filosofic trebuie să fie cel care se adresează sufletului Principelui pentru a-l forma? Sau discursul adevărat al filosofiei trebuie să fie ţinut în piaţa publică, sfidînd, înfruntînd, luînd în rîs, criticînd acţiunea Principelui şi acţiunea politică? Amintiţi-vă, în fond, ce văzuserăm în textul despre *Aufklärung* cu care am început cursul de anul acesta. În teoria sa despre *Aufklärung,* Kant încearcă să facă ca ambele lucruri să meagă în acelaşi timp. Şi încearcă să explice că spunerea filosofică a adevărului are simultan două locuri care sînt nu doar compatibile, ci se cheamă unul pe celălalt: pe de o parte, spunerea filosofică a adevărului îşi are locul în public; dar ea îşi are, de asemenea, locul şi în sufletul Principelui, dacă Principele este un principe luminat. Avem aici, dacă vreţi, un fel de eclectism kantian care încearcă să ţină laolaltă, să facă să meargă împreună ceea ce, tradiţional, de la povestea salatei dintre Platon şi Diogene, a constituit marea problemă a raporturilor dintre filosofie şi politică în Occident: în piaţa publică sau în sufletul Principelui?

Să ne întoarcem prin urmare la Platon, dacă tot vorbim despre el – pentru că despre el este vorba. Este clar că, pentru Platon deci, raportul filosofie/politică trebuie să se stabilească în sufletul Principelui, dar trebuie să ştim şi cum se stabileşte, la drept vorbind, acest raport. Nu sub forma coincidenţei? A spune că Principele trebuie să fie filosof nu revine, oare, la a spune: Principele nu trebuie să ia decizii politice, nu trebuie să acţioneze ca actor politic decît pornind de la o cunoaştere şi de la nişte cunoştinţe filosofice care îi vor spune ce trebuie să facă?

---

6. Diogenes Laertios, *Despre viaţa şi doctrinele filosofilor,* trad. de C. I. Balmuş, ed. cit., Cartea a VI-a, § 58, p. 206–207.

Ei bine, să luăm textele înseşi prin care Platon, pe de o parte în Scrisoarea a VII-a, pe de altă parte în *Republica,* vorbeşte despre această coincidenţă, în sufletul Principelui, dintre acţiunea politică şi filosofie. În Scrisoarea a VII-a, el spune aşa – v-am citat data trecută acest pasaj, se află în paragraful 326b: "neamul omenesc nu va înceta să se zbată în tot felul de suferinţe, pînă cînd sau tagma adevăraţilor filosofi {trad. fr.: *la race des purs et authentiques philosophes,* rasa filosofilor puri şi autentici} [textul grecesc spune foarte exact: pînă cînd rasa *(to genos)* celor care filosofează cinstit, drept, cu adevărat; se poate, prin urmare, traduce prin "filosofi puri şi adevăraţi" *{purs et vrais philosophes},* dar eu prefer să rămînem cît mai aproape de formularea: rasa celor care filosofează corect şi cu adevărat, în mod autentic; M. F.] va ajunge să deţină puterea politică, sau cîrmuitorii diferitelor state vor începe, mînaţi de o divină norocire, să se îndeletnicească cu adevărata filosofie" {"neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvîntului, să preia puterea de stat sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei"}[7]. Iată ce se spune în Scrisoarea a VII-a, 326b.

Ştiţi însă că acest pasaj nu este decît reproducerea, ecoul, cu cîteva mici variaţii, ecoul fidel însă al unui pasaj – celebru, fundamental – din Cartea a V-a a *Republicii,* 473c, în care Platon scria (textul *Republicii* este anterior *Scrisorilor*): Relele nu vor înceta pentru state şi nici chiar pentru cetăţi (aceeaşi temă, aşadar: relele nu vor înceta pentru oameni; aici, relele nu vor înceta pentru state) "dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sînt numiţi acum regi şi stăpîni *{ceux qu'on appelle à présent rois et souverains}* [este traducerea {franceză} a ediţiei Budé; *dunastai,* de fapt, înseamnă: cei care exercită puterea; M. F.] nu vor filosofa autentic şi adecvat *{ne deviennent de vrais et sérieux philosophes}* [şi aici, textul [grecesc] spune: nu vor începe să filosofeze în mod autentic şi *hikanôs,* competent; M. F.], şi dacă acestea două – *dunamis politikê* [puterea politică; M. F.] *kai philosophia* (şi filosofia) – n-ar ajunge să coincidă {*qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie,* să fie reunite în acelaşi subiect puterea politică şi filosofia}[8]". Aparent, aici avem

7. Platon, Scrisoarea a VII-a, 326 b: *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife,* trad. de Şt. Bezdechi, ed. cit., p. 81; *Scrisori,* trad. de A. Piatkowski, ed. cit., p. 91.

8. "Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sînt numiţi acum regi şi stăpîni nu vor filosofa autentic şi adecvat *(philosophêsousi gnêsiôs te kai hikanôs),* şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă {trad. fr.: *qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie,* nu vom vedea

definirea unei coincidențe exacte. Trebuie ca filosofii să devină regi sau ca regii să devină filosofi – ce altceva poate să însemne asta dacă nu că partea de filosof din suveran îi va spune acestuia ce trebuie să facă în calitate de suveran şi că partea de suveran din el însuşi nu va face altceva decît să transpună în înseşi actele propriei guvernări ceea ce îi va spune discursul filosofic? În realitate însă, cînd priveşti textul – şi tocmai de aceea am insistat asupra unei traduceri cît mai fidele cu putință –, nu de o adecvare între discursul filosofic, cunoaşterea filosofică şi practica filosofică este vorba. Coincidența despre care e vorba este coincidența dintre cei care practică filosofia, care filosofează în mod autentic şi în mod competent, şi cei care exercită puterea.

Ceea ce contează şi ceea ce punctează, ceea ce desemnează aceste două pasaje este faptul că cel care filosofează trebuie să fie şi cel care exercită puterea. Dar din asta, din faptul că cel care practică filosofia trebuie să fie cel care exercită puterea şi că cel care exercită puterea trebuie să fie şi cineva care practică filosofia, nu se poate absolut deloc infera că din cunoştințele lui filosofice va decurge legea acțiunii şi a deciziilor sale politice. Ceea ce contează, ceea ce se cere este ca subiectul puterii politice să fie şi subiectul unei activități filosofice. Îmi veți spune însă: care e diferența şi ce vrea să însemne această identitate dintre subiectul puterii politice şi subiectul practicii filosofice? De ce să ceri ca acela care exercită puterea să fie şi acela care practică filosofia, dacă filosofia nu e în stare să-i spună celui care îşi exercită puterea ce trebuie să facă? Ei bine, cred că răspunsul la această întrebare e următorul: lucrul despre care e vorba aici, aşa cum vedeți, este filosofia înțeleasă ca *philosophein*. Textul o spune cît se poate de clar: Trebuie ca aceia care guvernează să fie şi aceia care filosofează, care practică filosofia. Ce este această practicare a filosofiei pentru Platon? Această practicare a filosofiei este, înainte de toate, în mod esențial, în mod fundamental, o modalitate, pentru individ, de a se constitui ca subiect după un anumit mod de a fi. Şi tocmai acest mod de a fi al subiectului filosofant trebuie să constituie modul de a fi al subiectului care exercită puterea.

Nu este, aşadar, o chestiune de coincidență între o cunoaştere filosofică şi o raționalitate politică, este o chestiune de identitate între modul de a fi al subiectului filosofant şi modul de a fi al subiectului practicant al politicii. Dacă trebuie ca regii să fie filosofi nu este pen-

---

reunite în acelapi subiect puterea politică şi filosofia} *(dunamis te politikê kai philosophia)* [...], nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți şi neamul omenesc" (Platon, *Republica*, Partea a III-a, Cartea a V-a, 473c–d, trad. de A. Cornea, în *Opere,* vol. V, ed. cit., p. 267).

tru că ei vor putea, în felul acesta, să-şi întrebe cunoaşterea filosofică ce trebuie să facă într-o împrejurare sau alta. Înseamnă că pentru a putea, pe de o parte, să guvernezi aşa cum trebuie va trebui ca, pe de altă parte, să te afli într-un anumit raport practic, de practicare cu filosofia; punctul de intersecţie dintre "a guverna aşa cum trebuie" şi "a practica filosofia", acest punct de intersecţie fiind ocupat de unul şi acelaşi subiect. Unul şi acelaşi subiect trebuie, pe de o parte, să guverneze aşa cum trebuie şi, pe de altă parte, să aibă un raport cu filosofia. Vedeţi foarte clar că nu există concidenţă de conţinuturi, isomorfism de raţionalităţi, identitate a discursului filosofic cu discursul politic, ci identitate a subiectului filosofant cu subiectul guvernant, ceea ce lasă, bineînţeles, deschisă distanţa, ortogonia, dacă vreţi, dintre axa pe care se va filosofa şi axa pe care se va practica [politica]. Pe scurt, asta revine la a spune că trebuie ca sufletul Principelui să poată să se guverneze cu adevărat potrivit filosofiei adevărate pentru ca el să poată să-i guverneze pe ceilalţi potrivit unei politici drepte.

Să spunem aşadar, şi cu asta voi încheia pe ziua de azi, că politica, aşa cum am văzut data trecută, este elementul prin care, pornind de la care şi în legătură cu care spunerea filosofică a adevărului trebuie să-şi afle realitatea. Ceea ce voiam să vă arăt astăzi, tot în legătură cu Scrisoarea a VII-a, a cărei lectură o încheiem acum, este că acest fapt de a filosofa, că această filosofare, care îşi află, prin urmare, realul, realitatea în faptul de a se raporta la politică*, acest fapt de a filosofa, această filosofare nu trebuie să-i definească politicii ce trebuie să facă. Trebuie să-i definească guvernantului, omului politic, ce trebuie să fie. Despre fiinţa omului politic, despre modul lui de a fi este vorba. Iar filosofia îşi va extrage, aşadar, realitatea din raportarea la politică prin aceea că va [putea] – efectiv sau nu, tocmai în asta va consta proba ei, punerea ei la încercare – să definească care e modul de a fi al omului politic. Întrebarea care se pune e prin urmare aceasta: care e modul de a fi al celui care exercită puterea prin coincidenţa sa cu subiectul filosofant? Părerea mea este că avem, aici, o problemă care a fost absolut capitală în întreaga istorie a raporturilor dintre filosofie şi politică în Antichitate. E suficient, de altfel, să-l citiţi pe Marcus Aurelius, de pildă, pentru a constata că tocmai aceasta era problema care i se punea[9], şi că tocmai aceasta era problema de care

---

* {În ediţia franceză: *qui trouve donc dans son raport à la philosophie son réel,* care îşi află, aşadar, realul, realitatea în raportarea ei la filosofie.}

9. Cf. asupra acestui punct cursul din 3 februarie 1982, ora a doua, in *Hermenutica subiectului,* ed. cit., p. 195–198.

el era perfect conştient că i se pune. Marcus Aurelius s-a dorit, a fost, la şase secole aşadar, sau la cinci secole şi jumătate după Platon, suveranul-filosof, împăratul-filosof. Marcus Aurelius e tocmai lucrul la care, cu cinci secole şi jumătate înainte, se gîndea Platon: un om care trebuie să exercite o putere într-o unitate politică care o depăşeşte infinit pe cea a cetăţii. Problemă, aşadar, în inima Imperiului, în centrul Imperiului, a monarhului care trebuie să fie nu numai stăpînul Imperiului, ci şi stăpîn de sine. Marcus Aurelius a fost acel suveran ideal, or, nimic din textele lui Marcus Aurelius nu dovedeşte că el va fi preluat din filosofie raţionalitatea capabilă să-i dicteze care trebuie să-i fie conduita politică într-o problemă sau alta, faţă de o situaţie sau alta, ci [că el] i-a cerut neîncetat filosofiei să-i spună ce înseamnă să fii suveran. Ceea ce înseamnă, într-adevăr, că tocmai modul de a fi ca suveran era ceea ce cerea el de la filosofie. Pe scurt, ceea ce vedem apărînd ca loc al raporturilor fundamentale dintre filosofie şi politică prin aceste texte ale lui Platon, locul în care se înnoadă raporturile dintre filosofie şi politică – raporturi care, încă o dată, sînt de intersectare, nu de coincidenţă –, acest loc este sufletul Principelui. Şi tocmai această problemă, şi cele legate de chestiunea sufletului Principelui, sînt cele pe care voi încerca să vi le explic data viitoare.

Cursul din 2 martie 1983

Prima oră

Serie de rapeluri cu privire la parrhesia *politică. – Puncte de evoluţie ale parrhesiei politice. – Marile probleme ale filosofiei antice. – Studierea unui text al lui Lucian din Samosata. – Ontologia discursurilor de veridicţiune. – Rostirea socratică în* Apărarea lui Socrate. *– Paradoxul neangajării politice a lui Socrate*.

Aş vrea să încep, astăzi, prin a evidenţia cîteva etape ale parcursului [...]* Alesesem ca fir călăuzitor, pentru cursul de anul acesta, noţiunea de *parrhesia,* noţiune complexă care, dacă o luăm potrivit valorilor ei etimologice sau, oricum, potrivit valorilor ei curente, pare a trimite la două principii: principiul liberului acces al tuturor la cuvînt, pe de o parte; şi, pe de altă parte, principiul, oarecum diferit, bineînţeles, al sincerităţii, al francheţei cu care spunem totul. Pe scurt, *parrhesia* nu va fi însemnînd că toţi pot să spună totul, că oricine poate spune orice? E ceea ce sugerează, într-un anumit sens, cuvîntul însuşi. În realitate, vă aduceţi aminte, am văzut că lucrurile erau ceva mai complicate. În primul rînd, pentru că *parrhesia* nu este libertatea cuvîntului, libertatea de expresie, libertatea de a vorbi acordată oricui. *Parrhesia,* de fapt, apare ca fiind legată de o organizare, dacă nu exact legislativă, cel puţin instituită, cutumiară, a dreptului la cuvînt şi a privilegiilor dreptului la cuvînt. În al doilea rînd, se dovedise că *parrhesia* nu era nici licenţa, permisiunea, îndrăzneala de a spune orice, ci, pe de o parte, o obligaţie de a spune adevărul, şi, pe de altă parte, o obligaţie însoţită de pericolul pe care îl presupune faptul de a spune adevărul. Pentru a analiza aceste diferite dimensiuni ale parrhesiei m-am referit la două texte. [Primul], pe care l-am studiat ceva mai mult timp, a fost piesa lui Euripide, *Ion,* iar [al doilea], textul în care Tucidide arată felul în care Pericle se foloseşte de *parrhesia* faţă de poporul atenian atunci cînd trebuie să intervină în chestiunea războiului sau a păcii cu Sparta. Din aceste două texte a reieşit, în primul rînd, că *parrhesia* este legată de funcţionarea democraţiei. Vă aduceţi aminte că Ion avea nevoie de *parrhesia* pentru a putea să se întoarcă la Atena şi să pună bazele dreptului politic atenian fundamental. Pe de altă parte, Pericle se folosea de *parrhesia* – Tuci-

* M. F.: Vă aduceţi aminte că aleseserăm... Mi se pare că sunetul e şi mai îngrozitor ca de obicei... O să încercăm să facem ceva... Acum e mai bine? Da? Continuă să vibreze? Aşteptaţi... Dar acum? Perfect? Callas!

dide arăta cu insistență acest lucru – în conformitate cu regulile funcționării generale a democrației. *Parrhesia* întemeiază democrația și democrația este locul parrhesiei. În primul rînd, așadar, această legătură de apartenență circulară *parrhesia*/democrație.

În al doilea rînd, am încercat să vă arăt felul în care această *parrhesia* presupunea, atunci, o structură instituțională precisă, aceea a așa-numitei *isêgoria,* adică dreptul acordat în mod efectiv prin lege, prin constituție, prin însăși forma pe care o avea *politeia* tuturor cetățenilor de a lua cuvîntul. Ion, vă aduceți aminte, nu voia să se întoarcă la Atena ca bastard, pentru că n-ar fi avut drepturile, drepturile egale – recunoscute doar cetățenilor, dar tuturor cetățenilor – de a putea lua cuvîntul. Iar Pericle nu lua cuvîntul decît după ce toți ceilalți cetățeni, sau cel puțin cei care doriseră să ia cuvîntul, își exercitaseră efectiv drepturile. Dreptul lui Pericle se înscrie, așadar, în acest joc al *isêgoria*. Acesta era cel de-al doilea punct.

Al treilea punct este că, deși *parrhesia* se înscrie în acest cîmp egalitar al isegoriei, ea presupune, implică exercitarea unui anumit ascendent, un ascendent politic exercitat de către unii asupra altora. Dacă Ion voia să aibă *parrhesia* nu era doar pentru a fi un cetățean asemenea celorlalți, ci pentru a putea să figureze în *prôton zugon* ([în] primul rînd) al cetățenilor. Iar dacă Pericle lua cuvîntul și dacă acest cuvînt avea, de altfel, efectele pe care le-a avut e pentru că Pericle – Tucidide reamintește acest lucru – era cel dintîi cetățean al Atenei. Această e cea de-a treia caracteristică a parrhesiei.

În sfîrșit, vă aduceți aminte, *parrhesia* acționa în interiorul unui cîmp agonistic, cîmp agonistic în interiorul căruia era neîncetat resimțit, încercat, se făcea neîncetat experiența pericolului la care expunea exercițiul rostirii adevărate în cîmpul politic. Ion evoca invidia poporului, invidia majorității, invidia celor mulți față de cei care își exercită ascendentul. El evoca, de asemenea, gelozia rivalilor care nu suportau ca unul dintre ei să iasă în față și să capete ascendent asupra celorlalți. Și Pericle evoca, în deschiderea marelui său discurs adresat atenienilor, eșecul pe care putea să-l înregistreze Atena. Și le cerea atenienilor să-i fie la fel de solidar în nereușită cum i-ar fi în caz de victorie.

Acestea sînt cele patru puncte, cele patru caracteristici, cred eu, ale parrhesiei așa cum apărea ea în aceste două texte, textul tragicului și textul istoricului. Și atunci, plecînd de la această analiză, mi se pare că am văzut un anumit număr de deplasări, de transformări operîndu-se în jurul noțiunii de *parrhesia,* și asta în niște texte datînd din prima jumătate a secolului al IV-lea, adică mai tîrzii decît cele ale lui Euripide, sau care se raportează, în tot cazul, la o situație posterioa-

ră celei la care se referea Tucidide. Tucidide se referea la o situație care era aceea a Atenei la sfîrșitul secolului al V-lea. Şi Euripide scria tot în acea epocă. Platon, Xenofon, Isocrate sînt nişte oameni care scriu în prima jumătate a secolului al IV-lea, şi care se referă la situația din acel moment. Şi atunci, ce vedem? Am văzut că, în aceste patru puncte, existau nişte modificări destul de însemnate ale noțiunii de *parrhesia*.

În primul rînd, generalizare a noțiunii, în sensul că *parrhesia,* obligația şi riscul de a spune adevărul în cîmpul politic, nu mai apare ca fiind legată doar de funcționarea, de funcționarea exclusivă a democrației. *Parrhesia* îşi află locul, sau mai curînd trebuie să-şi facă loc în diferite regimuri, indiferent dacă e vorba de regimuri democratice sau de regimuri autocratice, oligarhice, monarhice. Şi suveranii, şi poporul au nevoie de *parrhesia*. Iar suveranii buni (exemplul lui Cyrus la Xenofon, la Platon, exemplul lui Nicocles la Isocrate) trebuie să facă loc spunerii adevărului de către sfetnicii lor, la fel cum popoarele înțelepte îi ascultă aşa cum se cuvine pe cei care, în fața lor, uzează de *parrhesia*. Generalizare, aşadar, a cîmpului politic al parrhesiei, sau, să spunem, încă şi mai schematic, că *parrhesia,* spunerea adevărului apare ca o funcție necesară şi universală, în mod necesar universală în cîmpul politicii, indiferent despre ce fel de *politeia* e vorba. Politica, indiferent cum e exercitată, de către popor, de către cîțiva sau de către unul singur, are nevoie de *parrhesia*. Asta e prima deplasare.

A doua deplasare o constituie, dacă vreți, trecerea noțiunii spre o anumită ambivalență, o anumită ambivalență de valoare, ca şi cum valoarea imediat, uniform pozitivă a parrhesiei, aşa cum apărea ea la Euripide sau prin intermediul personajului lui Pericle la Tucidide, începea să se tulbure. Funcționarea parrhesiei, într-adevăr, apare ca neputînd să nu fie însoțită de o serie de dificultăți, şi asta, de altfel, indiferent dacă e vorba de o guvernare democratică sau de una autocratică. Într-adevăr, în primul rînd, faptul că *parrhesia* le dă tuturor celor care vor posibilitatea să se exprime îi lasă şi celui mai bun, şi celui mai rău posibilitatea să ia cuvîntul. În al doilea rînd, dacă în *parrhesia* a spune adevărul constituie un risc, dacă este într-adevăr periculos să vorbeşti, să spui adevărul fie în fața poporului, fie în fața suveranului, dacă nici poporul, nici suveranul nu ştiu să fie suficient de măsurați pentru a nu-i speria pe cei care vor să spună adevărul, dacă îi amenință prea mult pe cei care pretind să spună adevărul, dacă se supără dincolo de orice limită* şi de orice măsură pe toți cei care spun adevărul, dacă

* M. F. spune: dacă nu-i amenință prea mult pe cei care pretind să spună adevărul, dacă nu se supără dincolo de orice limită.

nu sînt în stare de această măsură față de parrhesiaştii care se prezintă în fața lor, ei bine, toată lumea va tăcea, căci tuturor le va fi frică. Va domni legea tăcerii, tăcere în fața poporului sau tăcere în fața suveranului. Sau, mai curînd, această tăcere va fi populată, populată de un discurs, dar de un discurs care va fi un discurs falsificat, care va fi ca o *mimêsis* (o imitație), o proastă *mimêsis* a *parrhesia*. Altfel spus, ne vom preface că-i spunem suveranului sau poporului ceea ce vom prezenta ca fiind adevărat, însă cel care va vorbi va şti foarte bine că spusele sale nu sînt adevărate. El ştie doar că spusele sale sînt perfect conforme cu ceea ce gîndeşte poporul sau suveranul, sau cu ceea ce poporul sau suveranul ar vrea să audă.

A repeta ceea ce reprezintă opinia deja constituită a poporului sau a suveranului şi a prezenta asta drept adevăr este o practică care constituie, într-o anumită măsură, însăşi umbra parrhesiei, imitația ei tulbure şi nefastă. Şi este ceea ce numim linguşeală. Această opoziție dintre linguşeală şi *parrhesia* (linguşeală față de popor, linguşeală față de suveran) poate părea, dacă vreți, o opoziție, pînă la urmă, destul de moralizatoare şi fără prea mare valoare. Părerea mea e că, de fapt, categoria parrhesiei şi categoria linguşelii sînt în mod cert două mari categorii ale gîndirii politice de-a lungul întregii Antichități. Fie că e vorba de teoria, atît de importantă, a linguşelii la Socrate şi Platon[1], fie că luăm, la Plutarh, textele tehnice dedicate foarte importantei probleme de a şti cum se poate distinge un linguşitor de un parrhesiast[2], fie că luăm, în sfîrşit, descrierile pe care istoricii le fac împăraților, consilierilor lor, curților lor etc., observăm că, practic vreme de opt secole, problema linguşelii opuse parrhesiei a fost o problemă politică, o problemă teoretică şi o problemă practică, ceva, pînă la urmă, la fel, probabil, de important, de-a lungul acestor opt secole, ca problema în acelaşi timp teoretică şi tehnică a libertății presei sau a libertății de opinie în nişte societăți ca a noastră. Ar trebui făcută o întreagă istorie politică a noțiunii de linguşeală şi a tuturor problemelor tehnice care au gravitat în jurul ei în Antichitate. Aceasta e cea de-a doua transformare: trecerea noțiunii de *parrhesia* într-un registru al ambivalenței, odată cu problema dublului ei nefast reprezentat de linguşeală.

Cea de-a treia transformare pe care am văzut-o desenîndu-se în aceste texte de la începutul secolului al IV-lea o reprezintă, în mare,

1. Cf. de exemplu *Gorgias* 463a, *Phaidros* 240b, dar şi, asupra acestui punct, cursul din 10 martie 1982, prima oră (in *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 362–363).

2. Plutarque, "Comment distinguer le flatteur de l'ami", in *Oeuvres morale,* vol. I–II, trad. fr. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

dedublarea parrhesiei, denivelarea ei, în măsura în care *parrhesia* – cea pe care voia s-o exercite Ion la întoarcerea în Atena, cea pe care o exercita Pericle în fața poporului atenian – era un mod de a-ți exprima liber părerea despre nişte chestiuni care privesc organizarea cetății, guvernarea cetății, alegerea războiului sau a păcii etc. *Parrhesia* se exercita, prin urmare, față de întreaga cetate şi în interiorul unui cîmp care era direct un cîmp politic. Or, prin intermediul textelor lui Xenofon, Isocrate şi mai ales Platon, observăm că *parrhesia* îşi stabileşte o dublă sarcină prin aceea că trebuie să se adreseze cel puțin la fel de mult indivizilor ca şi colectivității, *polis*-ului etc. Este vorba, pentru *parrhesia,* de a îndeplini o sarcină care constă în a le arăta indivizilor cum trebuie, pentru a guverna aşa cum trebuie o cetate, [şi asta indiferent dacă e vorba de] cetățeni care trebuie să-şi exprime părerea sau [de] un suveran care trebuie să-şi impună deciziile, {cum trebuie,} oricum, şi unii, şi alții să se guverneze. Şi *parrhesia,* în loc să fie doar un sfat dat cetății pentru a se guverna aşa cum trebuie, apare acum ca o activitate care se adresează sufletului celor care trebuie să guverneze, astfel încît aceştia să se guverneze aşa cum trebuie pe ei înşişi şi ca în felul acesta cetatea să fie, şi ea, guvernată aşa cum trebuie. Această dedublare sau, dacă vreți, această deplasare a țintei, a obiectivului parrhesiei – de la guvernarea căreia i se adresa în mod direct la această guvernare de sine pentru a-i putea guverna pe ceilalți – constituie, cred, o deplasare importantă în însăşi istoria noțiunii de *parrhesia*. Şi începînd de aici, *parrhesia* va fi în acelaşi timp o noțiune politică – care pune problema felului în care, în interiorul unei guvernări de orice fel ar fi ea, democratică sau monarhică, se poate rezerva un loc pentru această spunere a adevărului – şi o problemă filosofico-morală. Cea dintîi e filosofico-politică. Cea de-a doua e filosofico-morală, adică: ce mijloace şi ce tehnici trebuie folosite pentru ca aceia care trebuie să guverneze să poată, prin *parrhesia* celor care le dau sfaturi, să se guverneze pe ei înşişi aşa cum trebuie? Aceasta e cea de-a treia transformare a noțiunii de *parrhesia,* dedublarea sau, dacă vreți, deplasarea țintei ei.

În sfîrşit, cea de-a patra transformare în însăşi problematizarea parrhesiei e aceasta: atunci cînd Ion sau Pericle se prezentau ca parrhesiaşti în raport cu cetatea, ce erau ei? Erau nişte cetățeni şi erau cei dintîi dintre cetățeni. Acum, însă, că *parrhesia* trebuie să se exercite în orice regim, oricare ar fi el, în măsura în care, pe de altă parte, ea trebuie să se exercite într-un raport periculos, greu de descurcat, cu dublul ei (linguşeala) şi în care, prin urmare, se pune problema de a deosebi ce e adevărat de ce e iluzoriu, începînd, în sfîrşit, din momentul în care *parrhesia* nu mai trebuie să dea doar sfaturi poporului în legă-

tură cu o decizie sau alta care trebuie luată, ci trebuie să îndrume şi sufletele celor care guvernează, cine va fi, în aceste condiţii, capabil de *parrhesia?* Cine va avea capacitatea parrhesiei, cine va avea, eventual, monopolul asupra parrhesiei? Şi tocmai acum începe să apară, exact la răspîntia dintre secolele al V-lea şi al IV-lea, în cultura greacă sau, în orice caz, în cultura ateniană, marele clivaj, ale cărui efecte nu vom înceta să le vedem vreme de opt secole, dintre retorică şi filosofie.

Retorica, înţeleasă ca artă a cuvîntului – artă a cuvîntului susceptibilă de a fi învăţată, susceptibilă de a fi utilizată pentru a-i convinge pe ceilalţi, şi artă a cuvîntului care nu va pe deplin efectuală, realizată, împlinită decît dacă oratorul este în ecelaşi timp *virbonus* (om de bine) –, ei bine, retorica poate să se prezinte ca fiind însăşi arta spunerii adevărului, a unei spuneri aşa cum trebuie şi a unei spuneri în nişte condiţii tehnice de aşa natură încît această spunere a adevărului să fie persuasivă. În această măsură, ca artă deţinută de un om de bine care, ştiind adevărul, este capabil să-i convingă pe ceilalţi de acest adevăr prin [această] artă specifică, retorica poate să apară ca fiind efectiv tehnica proprie acestei *parrhesia,* acestei spuneri a adevărului. În replică însă, bineînţeles, filosofia se va prezenta ca fiind singura practică de limbaj capabilă să satisfacă exigenţele cele noi ale parrhesiei. Căci spre deosebire de retorică care prin definiţie se adresează mai multora, celor mulţi, adunărilor, în interiorul unui cîmp instituţional, *parrhesia* filosofică va putea să li se adreseze şi invizilor. Va putea să dea sfaturi, sfaturi particulare Principelui, sfaturi individuale cetăţenilor.

În al doilea rînd, filosofia se va prezenta ca fiind, spre deosebire de retorică, singura capabilă să distingă adevăratul de fals. Căci dacă într-adevăr trebuie ca în *parrhesia* spunerea adevărului să se distingă de linguşeală, dacă *parrhesia* trebuie să-şi vîneze şi să-şi izgonească neîncetat dublul întunecat, umbra care se prezintă ca linguşeală, cine poate să facă această separare, cine poate să opereze această dinstincţie dacă nu tocmai filosofia? Căci obiectivul retoricii este să poată să-şi convingă ascultători şi de adevărat, şi de fals, şi de drept, şi de nedrept, şi de rău, şi de bine, în timp ce funcţia filosofiei este tocmai de a spune ce este adevărat şi de a îndepărta falsul. În sfîrşit, filosofia se va prezenta ca deţinînd monopolul asupra parrhesiei în măsura în care se va prezenta ca operaţie asupra sufletelor, ca psihagogie. Şi în loc să fie o forţă de persuasiune care va convinge sufletele de tot şi orice, ea se prezintă ca o operaţie care le va permite sufletelor să distingă aşa cum trebuie adevăratul de fals, oferind, prin *paideia* filosofică, instrumentele necesare pentru operarea acestei dinstincţii.

Avem, cred, aici, puse oarecum în perspectivă, dacă vreți, cîteva dintre marile probleme ale gîndirii filosofice, ale gîndirii politice a Antichității. Dacă am schițat, într-adevăr, acest rezumat prea scurt și prea repetiv în comparație cu ceea ce v-am spus în cursurile precedente este din două motive. Primul e că mi se pare că plecînd de aici avem un fel de privire panoramică asupra cîtorva dintre principalele aspecte ale gîndirii antice, pînă la înflorirea creștinismului. Am putea – iertați-mi survolul, iartați-mi caracterul schematic – să reperăm cîteva dintre aceste probleme esențiale. Nu spun că toate aspectele, că toate problemele fundamentale ale gîndirii antice sînt prezente aici, dar cred că pornind de la problema parrhesiei am putea să reperăm cîteva care ar putea să servească, eventual, drept teme de studiu.

Prima problemă: care e locul spunerii adevărului? Unde își poate afla locul spunerea adevărului și cu ce condiții poate și trebuie să i se facă un loc? Ceea ce revine, dacă vreți, la a spune: ce regim politic e cel mai favorabil spunerii adevărului? Democrația sau monarhia, bineînțeles? Dar și regimul imperial autocratic, un regim imperial contrabalansat, compensat de influența, de rolul Senatului? Uitați-vă, de exemplu, la *Dialogul despre oratori* al lui Tacit[3]: este, într-un anumit sens, o reflecție asupra locului și condițiilor parrhesiei. Într-un regim oarecare, unde poate acest drept de a spune adevărul, unde poate această posibilitate de a spune adevărul, unde poate această obligația riscantă de a spune adevărul să se instaleze, să se exercite? Este și problema educației Principelui, este problema locului în care se va situa cel care spune adevărul: trebuie el oare să se situeze în anticamera Principelui pentru a-l educa? Trebuie să se situeze, cel care spune adevărul, într-o adunare precum Senatul? Trebuie el să se situeze într-un cerc, într-un cerc politic, într-o școală filosofică? Sau trebuie cumva, asemenea cinicilor, să-și aibă locul pe stradă și să-i interpeleze pe cei care trec pe stradă, reluînd și relansînd în felul acesta gestul socratic? Toată această problemă a locului spunerii politice a adevărului, a discursului politic de adevăr în cîmpul politic, politico-social, mi se pare a fi [legată de] o serie întreagă de interogații pe care le aflăm în gîndirea antică, indiferent că e vorba de filosofi, de moraliști, de istorici...

În al doilea rînd, mi se pare că putem vedea desenîndu-se, de asemenea, pornind de la problema parrhesiei, problema, și ea fundamentală în Antichitate, a raporturilor, în mare, dintre adevăr și curaj sau dintre

3. P. Cornelius Tacitus, *Dialogul despre oratori,* trad. de Nicolae Mihăescu, in *Dialogul despre oratori. Despre viața și caracterul lui I. Agricola. Despre originea și țara germanilor,* București, Editura Științifică, 1958.

adevăr şi etică. Cine este capabil să ţină un discurs adevărat? Cum se poate deosebi un discurs adevărat de un discurs linguşitor? Şi ce trebuie să fie, din punct de vedere etic, din punct de vedere al curajului, cel care separă adevăratul de fals? Cine e susceptibil să aibă curajul adevărului? Şi ce educaţie e necesară? Problemă tehnică: care va fi prin urmare, în educaţie, punctul pe care va trebui să se pună accentul?

Altă serie de probleme pe care le vedem apărînd plecînd de la chestiunea parrhesiei este problema *{sic!}* guvernării sufletului, problema psihagogiei. Pentru a te conduce {guverna, călăuzi, ghida, îndruma} {pe tine însuţi} şi pentru a-i conduce {guverna, călăuzi, ghida, îndruma} pe ceilalţi, şi pentru a-i putea conduce {a-i face să se comporte} bine pe ceilalţi conducîndu-te {comportîndu-te} bine pe tine însuşi, de ce adevăruri ai nevoie? Ce practici şi ce tehnici sînt necesare? Ce cunoştinţe, ce exerciţii etc.? Şi, în sfîrşit, vedeţi că ajungem din nou la întrebarea pe care o aminteam adineauri: pentru această formare a parrhesiei, pentru definirea deopotrivă a locului parrhesiei, a condiţiilor morale în care se poate spune adevărul şi a modului de a îndruma, de a călăuzi sufletele, cui şi cărei activităţi, cărei profesiuni trebuie să ne adresăm? Mai curînd retorului sau mai curînd filosofului? Retoricii sau filosofiei? Şi ştiţi că aici avem, pînă la urmă, cred, ceea ce va constitui, vreme de aproape opt secole, marele clivaj din interiorul culturii antice.

Pentru a încheia această primă schiţă, aş vrea să mă proiectez la sfîrşitul secolului al II-lea, printr-un text scris de Lucian {din Samosata} care aminteşte într-o manieră glumeaţă aceste raporturi dintre filosofie şi retorică. Lucian aparţine, aşa cum ştiţi, mişcării numite a doua sofistică, mişcare care reprezintă, la sfîrşitul secolului al II-lea, reactivarea, mai mult sau mai puţin artificială, mai mult sau mai puţin factice, a unui anumit număr de teme fundamentale ale culturii greceşti clasice. Lucian, ca neo-sofist, ca sofist de-al doilea sau aparţinînd, în orice caz, acestei mişcări, trebuie situat mai curînd de partea retoricii. În orice caz, manifestă faţă de filosofie, faţă de practica filosofică şi faţă de filosofi o neîncredere care nu s-a dezminţit niciodată. Chiar dacă, la drept vorbind, lucrurile sînt ceva mai complicate, şi ar fi nedrept şi incomplet să spunem că Lucian era, în mare, în marele clivaj retorică/filosofie, partizan al retoricii şi adversar al filosofiei. Cunoaşteţi probabil – a fost tradus cu mai mulţi ani în urmă, prost de altfel, şi sub un titlu nepotrivit (*Les Philosophes à l'encan* {Filosofii la mezat} – un text al lui Lucian care se numeşte, dacă am vrea să traducem exact, *Tîrgul de vieţi, Iarmarocul de existenţe*[4]. Ar merita reeditat aşa cum se cuvine.

4. Lucien, *Philosophes à l'encan,* trad. fr. Th. Beaupère, Paris, Les Belles Lettres, 1967;

Lucian scrisese, aşadar, acest text, *Tîrgul de vieţi,* care era o parodie, o satiră la adesa acelor filosofi care, în piaţa publică, le prezintă cumpărătorilor, pe bani, bineînţeles, moduri de viaţă diferite între care se poate alege. Iar în acest text, filosofii laudă fiecare existenţa pe care o propun eventualilor cumpărători. După ce a scris acest text, care stîrnise, evident, nu puţină iritare, Lucian a scris un al doilea text, căruia i se spune *Pescarul* şi în care el îşi imaginează că filosofii i-au intentat proces autorului textului *Filosofii la mezat*. Iar pe autorul căruia i se intentează proces Lucian îl numeşte *Parrhesiades {Parrhesiades}* (omul parrhesiei). Sub trăsăturile acestui Parrhesiades, Lucian se prezintă, prin urmare, {pe sine însuşi} ca fiind cel care spune adevărul. Iar în acest proces, pe care filosofii, iritaţi de textul precedent, i-l intentează lui Parrhesiades, cine va fi judecător între filosofi şi Parrhesiades? Ei bine, Filosofia. Iar Filosofia, chemată ca judecător între filosofi şi Parrhesiades, va chema alături de ea un anumit număr de judecători ca să-i fie părtaşi. Aceşti judecători-părtaşi sînt: *Aretê* (Virtutea), *Dikaiôsunê* (Dreptatea), *Sophrôsunê* (Înţelepciunea sau Cumpătarea), *Paideia* (Cultura, Educaţia, Formarea). Şi al cincilea judecător-acolit al Filosofiei: *Alêtheia* (Adevărul). Adevărul *(Alêtheia),* chemat prin urmare ca judecător la tribunalul prezidat de Filosofie pentru a decide dacă Parrhesiades s-a făcut efectiv vinovat atacîndu-i cu răutate pe filosofi, spune că vrea să vină cu dragă inimă la tribunal ca să-l judece pe Parrhesiades, acuzat de filosofi. Dar cere ca împreună cu el să vină şi două dintre tovarăşele ei: *Eleutheria* şi *Parrhesia* {trad. de rom.: Neprefăcătoria}. *Eleutheria* este libertatea în general. *Parrhesia* este libertatea de a te exprima cu riscul pe care îl comportă acest fapt. Şi interesant e că *Eleutheria* (Libertatea) acceptă să vină. Şi nu numai că acceptă să vină, dar vrea să vină fără celelalte tovarăşe ale ei care sînt, mai ales, *Elegkos* (Argumentaţia, Demonstraţia, Discuţia) şi *Epideixis* (Convingerea). *Parrhesia,* în acel moment, intervine şi spune că vrea foarte mult să vină s-o însoţească pe *Eleutheria,* dar trebuie, spune ea, să aibă alături o serie de ajutoare. Iar filosofii care trebuie combătuţi – sau, mai curînd, filosofii care îl atacă pe Parrhesiades şi împotriva cărora Parrhesiades încearcă să se apere – fiind nişte oameni pretenţioşi, buni argumentatori şi greu de combătut, este nevoie de *Elegkos* (Argumentaţia, Demonstraţia) şi de *Epideixis* (Convingerea).

Şi începe atunci procesul lui Parrhesiades împotriva filosofilor, sub arbitrajul Filosofiei înseşi, împreună cu completul ei de judecată. Şi Par-

---

Lucian din Samosata, *Filosofii la mezat,* in *Scrieri alese,* trad. de rom. Radu Hîncu, Bucu-reşti, Univers, 1983 (pentru altă menţionare a textului, cf. *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 96–97).

rhesiades este interogat [într-adevăr] ca într-un proces: e întrebat cum îl cheamă şi unde s-a născut, care îi e patria de baştină. Şi el spune că-l cheamă Parrhesiades *alêthinos* (Parrhesiades, fiul lui Alethion, al Adevăratului), declarîndu-se *philalêthês* (iubitorul, prietenul adevărului), *philokalos* (iubitorul, prietenul frumuseţii) şi *philaploikos* (iubitorul, prietenul simplităţii). Şi îşi desfăşoară, în acel moment, pledoaria, pledoarie în care explică de ce şi cum a ajuns să-i atace pe filosofi. Şi spune că a început prin a învăţa, ca orice tînăr de calitate, retorica. Imediat însă, spune el, ce am înţeles ce calităţi neplăcute şi periculoase trebuie să deprindă un retor (şi anume: înşelătoria, minciuna, insolenţa şi strigătele), am vrut să mă adăpostesc în braţele Filosofiei şi să trăiesc, astfel, într-un port liniştit sub paza ei.[5] Observaţi că în această definiţie dată filosofiei – departe de furtuni, port liniştit etc. – regăsim o temă care este comună epicureicilor şi stoicilor, în general, se poate spune, întregii filosofii morale din secolele I şi al II-lea. Metafora e arhi-frecventă.[6] Dar vedeţi, de asemenea, şi că acest recurs la filosofie nu este prim. El vine după o dezamăgire datorată retoricii şi defectelor care sînt defectele esenţiale, consubstanţiale practicii retorice şi retorilor. Lucian, prin urmare, nu va alege retorica pentru că a fost dezamăgit de filosofie. Ci tocmai pentru că a fost dezamăgit de retorică îmbrăţişează filosofia. Dar tocmai îmbrăţişînd filosofia observă el un alt defect, simetric într-o anumită măsură cu acela al retorilor – defectul retorilor fiind, deci: minciuna, insolenţa şi strigătele. E bine, în ceea ce-i priveşte pe filosofi, aceştia folosesc, fără îndoială, un limbaj absolut onorabil, dar cînd ajungi să vezi cum trăiesc efectiv, ei nu arată decît certuri, ambiţii, meschinărie etc. Trebuie, prin urmare, să te îndepărtezi de filosofie la fel cum te îndepărtezi de retorică. V-am semnalat, doar, acest text pentru că reprezintă, într-o anumită măsură, exact înainte de răspîndirea creştinismului şi de începutul marii bulversări a culturii antice, una dintre expresiile cele mai clare şi mai plăcute, mai amuzante, dacă vreţi, ale acelei mari probleme care, în epoca

5. "Îndată ce-am înţeles cîte neplăceri sînt în chip firesc legate de meseria de oratorului – înşelătoria, minciuna, cutezanţa, strigătele, îmbrînciturile şi nenumărate ale necazuri – se înţelege de la sine că am fugit de Retorică şi m-am hotărît să-mi caut adăpost la tine, Filosofie, îndeletnicindu-mă cu minunăţiile tale, atîta vreme cît îmi va mai fi dat să trăiesc; am făcut şi eu cum face omul care se grăbeşte să scape dintr-o furtună şi din mijlocul valurilor uriaşe, adăpostindu-se într-un port liniştit" (Lucian din Samosata, *Pescarul sau Înviaţii,* § 29, in *Scrieri alese*, trad. de Radu Hîncu, ed. cit., p. 301).

6. Pentru o primă analiză a acestor metafore, cf. *Hermeneutica subiectului,* ed cit., p. 240–241.

lui Lucian, avea deja şase secole în spate: problema filosofiei în raportul ei cu retorica.

Şi atunci, în ultimele cursuri care ne-au mai rămas, aş vrea să reiau cîteva dintre problemele despre care v-am vorbit: problema îndrumării sufletelor, problema deosebirii dintre linguşeală şi *parrhesia,* problema, de asemenea, a opoziţiei tehnice, dar mai mult decît tehnice, dintre filosofie şi retorică. Mai înainte, însă, de a începe să vorbesc despre "filosofie şi retorică", aş vrea să insist [asupra următorului lucru]. În [problema] "filosofie şi retorică", există, desigur, un anumit număr de chestiuni tehnice, pe care le vom întîlni, dar mi se pare, de asemenea – este, în tot cazul, ceea ce aş vrea să vă demonstrez –, că nu e vorba doar de o înfruntare între două tehnici sau între două moduri de a vorbi, [ci], cu adevărat, între două moduri de a fi ale discursului, între două moduri de a fi ale discursului care au pretenţia de a spune adevărul şi care au pretenţia de a opera adevărul sub forma persuasiunii în sufletul celorlalţi. Este problema modului de a fi al discursului care are pretenţia de a spune adevărul, iar această problemă a modului de a fi al discursului care spune adevărul, dacă mă opresc asupra ei este, aşa cum foarte bine ştiţi, pentru că este tocmai problema, întrebarea pe care, în fond, niciodată n-am încetat să vreau să o pun.

Ceea ce merită, după părerea mea, o analiză, şi încă o analiză nu doar formală, ci istorică – căci asupra acestui punct, analizele îmi par a fi relativ deficitare, dacă nu discrete –, este problema a ceea ce am putea numi ontologia sau ontologiile discursului de adevăr. Iar prin asta vreau să spun următoarele: un discurs care are pretenţia de a spune adevărul nu trebuie măsurat doar în funcţie de o istorie a cunoştinţelor, a cunoaşterilor, care ne-ar permite să determinăm dacă ele *{sic!}* spun adevărat sau fals. Aceste discursuri de adevăr merită să fie analizate altfel decît cu etalonul şi din punctul de vedere al unei istorii a ideologiilor care le-ar întreba de ce, în lipsa adevărului, spun neadevăruri. Cred că o istorie a ontologiilor discursului adevărat sau ale discursului de adevăr, o istorie a ontologiilor veridicţiunii ar fi o istorie în care s-ar pune cel puţin trei întrebări. În primul rînd: care e modul de a fi propriu unui discurs sau altuia, dintre toate celelalte, în momentul cînd introduce în real un anumit joc, determinat, de adevăr? A doua întrebare: care e modul de a fi pe care acest discurs de veridicţiune îl conferă realului despre care vorbeşte, prin intermediul jocului de adevăr pe care-l exercită? A treia întrebare: care e modul de a fi pe care acest discurs de veridicţiune îl impune subiectului care-l ţine, astfel încît acest subiect să poată să joace cum trebuie acest joc

determinat al adevărului? O istorie ontologică a discursurilor de adevăr, o istorie a ontologiilor veridicțiunii ar trebui, prin urmare, să-i pună oricărui discurs care are pretenția să se constituie ca discurs de adevăr şi să-şi promoveze adevărul ca pe o normă, aceste trei întrebări. Ceea ce implică, prin urmare, ca orice discurs, şi în special orice discurs de adevăr, orice veridicțiune, să fie privit înainte de toate ca o practică. În al doilea rînd, ca orice adevăr să fie înțeles plecînd de la un joc de veridicțiune. Şi ca orice ontologie, în sfîrşit, să fie analizată ca o ficțiune. Ceea ce vrea, de asemenea, să însemne: trebuie ca istoria gîndirii să fie întotdeauna istoria invențiilor singulare. Sau: istoria gîndirii, dacă vrem să o deosebim de o istorie a cunoaşterilor care s-ar efectua în funcție de un indice de adevăr, dacă vrem să [o] deosebim şi de o istorie a ideologiilor care s-ar efectua în raport cu un criteriu de realitate, ei bine, această istorie a gîndirii – este, în orice caz, ceea ce aş vrea eu să fac – trebuie concepută ca o istorie a ontologiilor care ar fi raportată la un principiu al libertății, prin care libertatea e definită nu ca un drept de a fi, ci ca o capacitate de a face.

Să trecem, acum, la reperarea, în textele din secolul al IV-lea, adică, în primul rînd, în textele lui Platon, a acestei înfruntări dintre discursul retoric şi discursul filosofic, înțelese, încă o dată, nu doar ca nişte discursuri care ascultă de nişte legi, de nişte principii, de nişte reguli tehnice particulare opuse, ci ca nişte moduri de a fi ale discursului de adevăr, ca nişte moduri de a fi ale spunerii adevărului. Pentru a cerceta această problemă, pentru a o vedea cum apare ea în gîndirea platoniciană, voi aborda două texte. Unul este, prin excelență, textul într-o anumită măsură practic al parrhesiei. Este, în orice caz, textul despre care se presupune că reprezintă în modul cel mai direct *parrhesia* lui Socrate. Este textul care se referă la acea situație în care, pentru Socrate, era în acelaşi timp cel mai necesar să practice *parrhesia* şi cel mai periculos s-o exercite, în momentul în care *parrhesia* filosofică se află în punctul său cel mai acut de conflict, conflict pe viață şi pe moarte, cu elocvența politico-judiciară tradițională. Acest text este, bineînțeles, *Apărarea lui Socrate*. Al doilea text la care aş vrea să mă refer pentru a încerca să reperez acest mod de a fi al discursului filosofic opus modului de a fi al discursului retoric este un text foarte diferit de *Apărarea*. Este, într-un anumit sens, unul dintre cele mai teoretice, în orice caz unul dintre cele mai ornate, dintre cele mai libere, dintre cele mai complicate, de asemenea. Este un text care nu se prezintă ca jocul lui Socrate cu propria sa viață în fața acelei elocvențe politico-judiciare care vrea să-l ucidă. Este un text în care reflecția critică asupra retoricii gravitează în jurul jocului lui *erôs,* nu al jocului vieții

şi al morţii, [în care se pune] problema elogiului iubirii şi [a] celor două moduri de a aborda elogiul iubirii, de a reflecta asupra iubirii, prin intermediul retoricii sau prin intermediul filosofiei.

Primul text, aşadar, *Apărarea lui Socrate,* textul, într-un anumit sens, cel mai simplu, cel mai facil, dar şi, încă o dată, cel mai urgent, dat fiind că e vorba de moartea lui Socrate. Din acest [pasaj] din *Apărarea lui Socrate* – nu am absolut deloc intenţia să analizez tot textul –, putem extrage ceea ce [pare] pertinent pentru o analiză a veridicţiunii filosofice în opoziţia ei cu discursul retoric, cu modul retoric de a vorbi. Această opoziţie dintre veridicţiunea filosofică şi discursul retoric mi se pare că poate fi evidenţiată în trei ansambluri de texte. Un prim ansamblu priveşte discursul însuşi, felul în care Socrate îşi prezintă propriul discurs în faţa discursului acuzatorilor săi (sînt primele rînduri ale textului). În al doilea ansamblu de texte, Socrate pune problema rolului său politic, încercînd să răspundă obiecţiei: dar de ce tu, care pretinzi că spui adevărul, n-ai vorbit niciodată într-o adunare? Şi, în sfîrşit, un al treilea ansamblu de texte priveşte rolul pe care el l-a jucat efectiv în cetate, faţă de cetăţeni, şi care, fără a fi un rol direct politic, e totuşi preţios şi chiar esenţial pentru cetate.

Primul ansamblu de texte, aşadar, [cele] în care Socrate îşi prezintă propriul discurs, ca răspuns la discursul acuzatorilor, în deschiderea *Apărării* (primele rînduri, paragrafele 17a–18a). Încă de la început, într-adevăr, Socrate îşi caracterizează adversarii ca fiind nişte oameni care n-au spus niciodată decît lucruri neadevărate. Şi totuşi, aceşti oameni, care n-au spus niciodată vreun cuvînt care să fie adevărat, au un talent. Au o capacitate de a vorbi de aşa natură încît pot să-i convingă în primul rînd pe cei care-i ascultă, fiind chiar, spune Socrate zîmbind, foarte aproape să-l convingă şi pe el însuşi, pe Socrate, din moment ce Socrate a ajuns să nu mai ştie nici măcar cine este. Într-adevăr, această minciună convingătoare, de care aceşti oameni care n-au spus niciodată adevărul au reuşit să-şi convingă ascultătorii şi chiar, aproape, pe Socrate însuşi, în ce constă? Ei bine, în a face să se creadă că Socrate e capabil să vorbească şi că e priceput în arta de a vorbi, că deţine arta de a vorbi.

Tocmai împotriva acestei imagini [create de] către adversarii săi, care, ei, sînt nişte artişti în arta limbajului, care nu spun niciodată vreun lucru adevărat, dar care ajung să convingă pe toată lumea şi chiar, aproape, pe Socrate însuşi, împotriva acestei imagini Socrate se va pezenta ca fiind cine? Ca fiind, tocmai, cel care spune adevărul, care spune întotdeauna adevărul, şi care îl spune tocmai în afara acestei arte şi a acestei tehnici care permite convingerea celorlalţi prin vorbe.

Socrate se prezintă ca omul spunerii adevărului în afara oricărei *tekhnê*. Cum se prezintă el? Care sînt caracteristicile acelei spuneri a adevărului în afara oricărei *tekhnê* pe care o practică el? În primul rînd, spune el, are şaptezeci de ani. N-a fost chemat niciodată în faţa unui tribunal. N-a fost niciodată nici acuzat, nici acuzator. Iar prin asta se impune să înţelegem că Socrate, pe de o parte, face aluzie [la următorul fapt]: nu a făcut niciodată parte din vreuna dintre facţiunile politice care şi-au disputat puterea şi s-au succedat la putere în Atena după momentul Celor Treizeci, al abolirii democraţiei, apoi al revenirii la democraţie. [...] Dar [atunci cînd] el spune că nu s-a prezentat niciodată în faţa unui tribunal, asta vrea să însemne şi că discursul pe care urmează să-l ţină nu ţine de formele oratorice obişnuite şi nici măcar de formele oratorice convenţionale în faţa adunărilor şi a tribunalelor. Şi el foloseşte aici o metaforă interesantă. Spune: Dat fiind că n-am fost obişnuit cu genul acesta de elocvenţă, dat fiind că n-am vorbit niciodată în acest loc politic şi judiciar al adunărilor sau al tribunalelor, ei bine, sînt în faţa voastră ca un străin *(xenos)*[7]. E străin de acest cîmp politic. Ei bine, aici cred că trebuie să fim atenţi. Pe de o parte – iar aceasta este o temă extrem de frecventă în literatura judiciară a epocii, o veţi găsi la Nicias, o veţi găsi, mi se pare, la Isocrate, în orice caz într-un mare număr de texte [...] –, cel care se prezintă în faţa tribunalelor începe în general [prin] a spune: Ştiţi, eu n-am fost niciodată în faţa unui tribunal, n-am acuzat niciodată pe nimeni, sînt total incapabil să vorbesc şi trebuie să mă scuzaţi, mă simt ca un străin în faţa voastră. Este o temă a literaturii judiciare prin care acuzatul atrăgea atenţia că este cineva care nu are multă putere, care nu are nici mulţi prieteni, nici mulţi duşmani, care nu face parte din niciun clan. Dar era, de asemenea, pur şi simplu, şi o modalitate de a masca ceea ce era însuşi adevărul acestei elocvenţe judiciare, anume faptul că cel care vorbea nu făcea, în general, decît să citească, cînd nu delega, de altfel, {pe altcineva} să-i citească discursul. Altfel spus, discur-

7. "Căci aşa stau lucrurile: pentru prima oară am venit la judecată acum, la şaptezeci de ani; sînt cu totul străin de vorbirea de aici *(atekhnôs oun xenôs ekhô tês enthade lexeôs)*" (Platon, *Apărarea lui Socrate,* 17d, trad. de Francisca Bălţăceanu, in *Opere,* vol. I, ed. Petru Creţia & Constantin Noica, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, p. 15); "Pricina {faptului că va vorbi altfel decît se vorbeşte în tribunale, adică în limba de zi cu zi} este următoarea: eu acum pentru prima oară am călcat într-un tribunal, deşi am trecut de şaptezeci de ani; deci nu mă pricep şi sînt străin de limba celor de aici" (*id.*, trad. de Cezar Papacostea, rev. C. Noica, in *Opere complete,* ed. P. Creţia, C. Noica, C. Partenie, vol. I, Bucureşti, Humanitas, 2001, p. 14).

sul era scris de altcineva, de un logograf, şi prin urmare convenţia voia ca acest discurs, scris de un logograf, să înceapă cu formula: Ştiţi, eu nu ştiu să vorbesc, mă prezint în faţa voastră absolut singur, nu am prieteni şi vorbesc aşa cum pot.

Socrate reia această temă, se foloseşte de ea şi o pastişează, cu următoarea diferenţă: în cazul lui Socrate este adevărat, el citeşte propriul său discurs sau, în orice caz, Platon pretinde că Socrate citeşte cu adevărat, în mod efectiv, propriul său discurs şi că vorbirea stranie pe care Socrate o va rosti în interiorul cîmpului instituţional politico-judiciar este o vorbire străină de acest domeniu. În ce fel străină? Ei bine, Socrate o spune într-un pasaj de la 17c-d: Limbajul pe care-l vorbesc e un limbaj de *xenos* (de străin) – de ce? Din trei motive. În primul rînd, este limbajul pe care-l folosesc zilnic în piaţa publică, cu negustorii şi peste tot. Limbajul lui Socrate nu se va afla, prin urmare, într-o discontinuitate de vocabular, de forme, de construcţie cu limbajul de zi cu zi – prima diferenţă faţă de limbajul retoricii. În al doilea rînd, limbajul pe care îl foloseşte Socrate, şi asta apare spus la 17c, este un limbaj care e de aşa natură încît nu e altceva decît seria de cuvinte şi de fraze care îi vin în minte. La 17c, el spune: "voi folosi cuvintele care se întîmplă să-mi vină în minte" {"o cuvîntare cu vorbele care îmi vin la întîmplare"}[8]. Această temă a unui limbaj care e de aşa natură încît nu face decît să traducă imediat şi fără reconstrucţie, fără artificii arhitecturale, însăşi mişcarea gîndirii este o temă care revine de mai multe ori la Platon sau la Socrate. În *Banchetul,* 199a–b, Socrate spune, practic, acelaşi lucru şi, practic, cu aceleaşi cuvinte.[9] Obligat să facă, şi el, la rîndul său, elogiul iubirii, el spune că este cu adevărat foarte greu să faci aceste elogii în care se presupune că trebuie să încarci cu cele mai frumoase calităţi lucrul căruia îi faci elogiul. Or, el nu se simte în stare de aşa ceva. Va vorbi cu nişte cuvinte *(onomata)* şi cu o dispunere a frazelor (construcţia însăşi a frazei: *thesis*[10]) aşa cum îi vin (*hopoia dan tis tukhê epelthousa*: aşa cum să întîmplă să vină)[11]. Cea de-a treia caracteristică, în sfîrşit, a acestui limbaj non-retoric al lui Socrate (prima era limbajul de zi cu zi, [a doua], limbajul aşa cum

8. *Id.,* 17c: Bălţăceanu p. 15, Papacostea p. 13.

9. "Dacă totuşi aţi vrea să spun ceva adevărat, m-aş învoi, dar aş vorbi în felul meu. Nu vreau să mă fac de rîs măsurîndu-mă cu unii ca voi {cu elocinţa voastră}" (Platon, *Banchetul,* trad. de P. Creţia, 199a-b, in *Opere complete,* ed. P. Creţia, C. Noica, C. Partenie, vol. II, Bucureşti, Humanitas, 2002, p. 113)

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

vine): este un limbaj prin care el spune exact ce gîndeşte, un limbaj în care, în inima, în însuşi principiul enunţării, există un act de încredere, un fel de pact între el însuşi şi ceea ce el spune (*pisteuô dikaia einai ha legô:* am încredere, cred că lucrurile pe care le spun sînt adevărate)[12].

Trei caracteristici, aşadar: limbaj obişnuit; limbaj aşa cum se prezintă, aşa cum vine; limbaj de credinţă, de fidelitate şi de încredere (de *pistis*). Trebuie să remarcăm – iar asta e, cred, foarte important – că aceste trei caracteristici ale discursului non-retoric, aceste trei caracteristici ale discursului filosofic ca *parrhesia,* ca spunere a adevărului, ca discurs adevărat, sînt legate puternic unele de altele, de către Platon sau de către Socrate. A vorbi în limbajul de zi cu zi, a spune ce-ţi vine în minte şi a afirma ceea ce crezi că e adevărat sînt trei lucruri care, pentru Socrate, merg absolut împreună. Iar un pasaj de la 17c o spune cît se poate de clar... nu-l regăsesc în text, dar am copiat citatul – aş fi vrut mai degrabă citatul din {ediţia} Budé decît acesta pe care l-am luat din "Pléiade", în traducerea lui Robin[13] e un pic deformat, răsucit –: nu voi folosi "vorbe înfrumuseţate şi împodobite cu întorsături meşteşugite şi cuvinte alese" {"fraze frumos ticluite, vorbe şi întorsături sunătoare, într-un stil împodobit"}, "ci voi folosi cuvintele care se întîmplă să-mi vină în minte, încredinţat fiind de adevărul spuselor mele" {"ci o cuvîntare cu vorbele care îmi vin la întîmplare; aceasta, fiindcă sînt încredinţat că spun adevărul"} {*"sans ornement de vocabulaire et de style", "des chosese dites à la bonne fortune, dans les termes qui me viendront à l'esprit: c'est que j'ai foi dans la justice de ce que j'ai dit":* fără podoabe de vocabular şi de stil; lucruri spuse la întîmplare, cu cuvintele care îmi vor veni în minte: pentru că am încredere în dreptatea a ceea ce am spus}. "Fără vorbe înfrumuseţate şi împodobite cu întorsături meşteşugite şi cuvinte alese", "cuvintele care se întîmplă să-mi vină în minte", "încredinţat fiind de adevărul spuselor mele": observaţi că cele trei lucruri sînt grupate de către Socrate ca formînd o unitate, unitatea caracteristică parrhesiei. Or, ne putem pune, evident, întrebarea [următoare]. Un discurs fără podoabe, un discurs care foloseşte cuvintele, expresiile şi frazele care vin în minte, un discurs pe care cel care-l rosteşte îl crede adevărat, toate acestea ar caracteriza, pentru noi cel puţin, un discurs sincer, dar nu neapărat un discurs adevărat; cum se face că pentru Socrate, sau pentru Platon, a spune lucrurile

12. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 17c: Băltăceanu p. 15, Papacostea, p. 13–14.

13. *Ibid*. (Platon, *Apologie de Socrate,* in *Oeuvres complètes,* vol. I, trad. fr. L. Robin, Paris, Gallimard, col. "La Pléiade", 1950, p. 147: "ni possédant non plus, comme le leur, toutes les parures du vocabulaire et du style, mais plutôt des choses dites").

fără podoabe, a le spune aşa cum îţi vin în minte şi a le spune avînd credinţa că sînt adevărate constituie un criteriu de adevăr? Şi de ce discursul filosofic, în măsura în care se supune acestor criterii, va fi un discurs de adevăr?

E întrebarea care se pune, şi cred că în acest moment trebuie să ne referim la concepţia – care se găseşte la Platon, dar care depăşeşte cu mult cadrul filosofiei platoniciene şi care este un fel de formă generală a concepţiei greceşti despre limbaj – aşa-numitului *logos etumos*[14]. Acest *logos etumos,* acest *logos* autentic se referă la ideea conform căreia limbajul, cuvintele, frazele, în însăşi realitatea lor, se află într-un raport originar cu adevărul. Limbajul, cuvintele, frazele poartă în ele esenţa *(ousia),* adevărul realului la care fac referire. Dacă falsul ajunge să se insinueze în mintea omului, dacă iluzia ajunge să eschiveze sau să mascheze adevărul nu este ca urmare a limbajului ca atare, ci, din contră, printr-un adaos, printr-o transformare, printr-un artificiu, printr-o deplasare faţă de forma proprie, faţă de forma originară a limbajului. Tocmai limbajul *etumos,* limbajul, era să zic, etimologic, tocmai acest limbaj despuiat de orice podoabă, de orice pompă, de orice construcţie sau reconstrucţie, tocmai acest limbaj în stare nudă e cel care se află cel mai aproape de adevăr şi tocmai prin el, în el se rosteşte adevărul. Şi tocmai aceasta e, cred, una dintre trăsăturile fundamentale ale limbajului filosofic sau, dacă vreţi, ale discursului filosofic ca mod de a fi opus [discursului] retoric. Limbajul retoric este un limbaj ales, selectat, confecţionat şi construit astfel încît să-şi producă efectul asupra celuilalt. Limbajul filosofic, modul lui de a fi este de a fi *etumos,* adică atît de despuiat şi de simplu, atît de conform cu însăşi mişcarea gîndirii încît va fi, fără podoabe, aşa cum e, în adevărul lui, adecvat lucrului la care se referă. Va fi adecvat lucrului la care se referă şi va fi, totodată, conform cu ceea ce gîndeşte şi crede cel care îl practică. *Logos etumos,* ca punct de joncţiune între *alêtheia* care se rosteşte în şi prin el şi *pistis* (credinţa, încrederea) celui care-l enunţă, iată ce caracterizează modul filosofic de a fi al limbajului. În timp ce modul de a fi al limbajului retoric constă, pe de o parte, în a fi construit după un anumit număr de reguli şi de tehnici (după o *tekhnê*) şi, pe de altă parte, în a se adresa sufletului celuilalt, limbajul filosofic va fi lipsit de aceste artificii, de aceste *tekhnai*. Va fi *etumos* şi, fiind *etumos,*

14. "Nimic temeinic, nimic adevărat în ele {în discursile anterioare ale lui Lysias şi, respectiv, Phaidros} *(ouk' est' etumos logos houtos)*" (Platon, *Phaidros*, 243a, trad. de Gabriel Liiceanu, în *Opere*, ed. Petru Creţia & Constantin Noica, vol. IV, ed. cit., p. 438; *Opere complete,* ed. P. Creţia, C. Noica, C. Partenie, ed. cit., vol. II, p. 354).

în acelaşi timp va spune adevărul realului şi va spune, de asemenea, care e sufletul celui care-l rosteşte, ce gîndeşte sufletul celui care-l rosteşte. Raport cu sufletul celui care vorbeşte, nu raport cu individul căruia i ne adresăm, iată ce defineşte modul de a fi al limbajului filosofic spre deosebire de, în opoziţie cu limbajul retoric. Acesta este un prim ansamblu de indicaţii, de reflecţii ce pot fi găsite cu privire la spunerea filosofică a adevărului în *Apărarea lui Socrate*.

Cel de-al doilea ansamblu de reflecţii, aşa cum vă spuneam, e legat de rolul politic pe care l-a jucat Socrate. Aceste pasaje se găsesc de la 31c la 32a. Legat de rolul său politic, într-adevăr, Socrate trebuie să răspundă la o întrebare. El presupune că adversarii săi îi pun următoarea întrebare: Foarte bine, pretinzi că eşti cel care spune adevărul, dar cum poţi să revendici acest rol de spunere a adevărului, acest rol de parrhesiast (cuvîntul nu apare, dar despre această funcţie, veţi vedea, este vorba)? Cum poţi să spui că eşti omul care spune adevărul cînd niciodată n-ai vrut să dai consultaţii poporului în faţa Adunării? Spui că spui adevărul, dar această funcţie de sfetnic, consilier, de sfătuitor, acest rol al individului care iese în faţa Adunării, urcă la tribună, îşi expune părerea nu l-ai jucat niciodată. Şi Socrate răspunde imediat: De ce n-am jucat niciodată acest rol de [furnizor de] consultaţii [publice], de ce n-am fost niciodată parrhesiast politic? Ei bine, spune el, "dacă eu m-aş fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aş fi pierit fără niciun folos, nici pentru voi, nici pentru mine" {"dacă m-aş fi apucat să fac politică, de mult aş fi fost pierdut şi nu v-aş mai fi fost de folos nici vouă, întru nimic, nici mie însumi"}[15]. Într-adevăr, continuă Socrate, cine se pune în opoziţie violentă cu voi riscă să-şi piardă viaţa. Iar dacă vrea să-şi salveze viaţa, "trebuie să rămînă un om de rînd" {"să lucreze ca simplu particular"}[16]. Observaţi că avem aici, încă o dată fără ca termenul ca atare să fie pronunţat, una dintre temele cele mai importante, cele mai frecvente din acea epocă referitoare la *parrhesia,* aceea că democraţia atenian nu funcţionează sau funcţionează prost, nu aşa cum ar trebui, în măsura în care cei care ar putea, cei care ar trebui să se simtă obligaţi să joace rolul de parrhesiast sînt atît de puternic ameninţaţi în însăşi viaţa lor încît preferă să se abţină. Tocmai la această proastă funcţionare a parrhesiei – temă clasică în epocă – în democraţia atenian face referire Socrate. Eşti pedepsit dacă te opui majorităţii. Aduceţi-vă aminte, găsisem exact acelaşi lucru într-un text al lui Isocrate. Or, interesant e că aces-

15. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 31e: Bălţăceanu p. 32, Papacostea, p. 34.

16. *Id.*, 32a: Bălţăceanu p. 32, Papacostea p. 34.

tui pericol la care proasta democrație expune *parrhesia*, Socrate nu are niciun chef să i se expună. Nu merită, în opinia lui, să rişti atît de mult. Într-o situația ca aceasta, *parrhesia* nu constituie o obligație. Şi, prin urmare, Socrate nu s-a prezentat niciodată în fața Adunării pentru a-şi sfătui concetățenii şi a le expune opiniile sale în materie de politică. Or – [pentru a explica] această ne-participare, această întrerupere a jocului parrhesiei, această abandonare, în orice caz, a funcției parrhesiastice care ar trebui, care ar putea să fie, în mod normal, funcția cuiva care pretinde că le spune concetățenilor săi adevărul –, Socrate spune cît se poate de explicit că dacă nu a jucat [acest rol] parrhesiastic e pentru că i s-a ordonat să nu-l joace. Iar cel care i-a ordonat să nu îndeplinească această funcție parrhesiastică, această spunere a adevărului în politică este, ei bine, *daimôn*-ul său, acel *daimôn,* ştiți foarte bine, despre care el spune în acest text, şi despre care a spus şi în alte texte, că niciodată nu-i dă ordine pozitive, că niciodată nu-i spune ce să facă, ci doar îl avertizează atunci cînd nu trebuie să facă ceva.[17] Şi, tocmai, *daimôn*-ul său l-a avertizat că n-ar trebui să încerce să spună adevărul într-un anumit sens direct, imediat în cîmpul politicii. Acesta ar fi un prim aspect a ceea ce spune Socrate cu privire la rolul său politic.

Dar mai există un aspect, căci imediat el adaugă că a fost buleút, că a trebuit, chiar, să exercite în numele tribului său, al antiohizilor, o funcție de pritan. Acestea nu sînt nişte funcții pe care le soliciți sau pe care le ceri, sînt nişte funcții care îți revin prin tragere la sorți şi prin rotația funcțiilor între diferitele triburi. S-a trezit, prin urmare, oarecum obligat să exercite o anumită funcție. Şi tocmai în acest cadru a trebuit el să facă dovadă de ceva despre care vom vedea ce e. În al doilea rînd, după abolirea, provizorie, a democrației, şi în timpul efemerei perioade a dictaturii Celor Treizeci a fost însărcinat cu o misiune. Această misiune consta în a se duce să aresteze pe cineva. Or, în ambele cazuri, şi atunci cînd a fost buleút şi chiar pritan, şi atunci cînd a primit o misiune din partea Celor Treizeci, el a refuzat să facă, într-un caz ceea ce voia majoritatea, în celălalt ceea ce încercau să-i impună dictatorii. În timp ce majoritatea Consiliului voia, în epoca în care era pritan, ca generalii care, după bătălia din dreptul insulelor Arginuse, nu adunaseră cadavrele, să fie judecați colectiv, Socrate nu vrea să accepte această ilegalitate – căci dreptul atenian nu admitea acest gen de responsabilitate colectivă – şi se opune majorității Consiliului. [Apoi,] atunci cînd Cei Treizeci i-au cerut să se ducă să aresteze pe cineva în Salamina (pe Leon Salamineanul), ei bine, cei care, împreună

17. *Id.,* 31d: Băltăceanu p. 32, Papacostea p. 34.

cu el, aveau misiunea să se ducă să opereze această arestare [au purces la îndeplinirea ei]; cît despre el, a preferat mai curînd să se întoarcă pur şi simplu acasă decît să execute acest ordin la fel de ilegal.

Interesant în aceste două poveşti este, pe de o parte, bineînţeles, opoziţia dintre ele şi cele spuse mai înainte (despre faptul că *daimôn*-ul îi spusese "nu te amesteca în politică") şi, de asemenea, faptul că, în aceste două poveşti – cea petrecută sub democraţie şi cea petrecută sub tiranie –, miza, problema a fost, în fond, aceeaşi. Fie că e vorba de democraţie, fie că e vorba de tiranie – fie că e vorba de un regim, dacă vreţi, al partidelor şi al facţiunilor, fie că e vorba de oligarhie –, Socrate s-a aflat, oricum, într-o situaţie care era, în esenţă, aceeaşi. Funcţia, rolul parrhesiastic apare, prin urmare, aici ca fiind de acelaşi tip indiferent de regim (democraţie sau tiranie, diferenţa nu este esenţială). Atît într-un caz, cît şi în celălalt, trebuie subliniat acest fapt, Socrate arată foarte clar că risca moartea. Atunci cînd fusese pritan şi cînd trebuia să fie judecaţi generalii de la Arginuse, el spune: "am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dragul legii şi al dreptăţii, mai degrabă decît să vă ţin partea vouă, care voiaţi să daţi hotărîri nedrepte, numai pentru că m-aş fi temut de lanţuri sau de moarte" {"eu am rămas însă nestrămutat în părerea că mai degrabă trebuie să înfrunt orice primejdie, împreună cu legea şi dreptatea, decît să merg cu nedreptele voastre hotărîri, de teama lanţurilor sau a morţii"}[18]. Iar atunci cînd a fost vorba de ordinul dat de tirani: "eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cît negru sub unghie, dacă n-ar fi o vorbă necioplită" {"eu şi atunci le-am arătat, nu cu vorba, ci cu fapta, că nu-mi pasă de moarte – nu ştiu dacă nu vorbesc cam de-a dreptul"}[19]. Acelaşi lucru, prin urmare, în cazul democraţiei şi în cazul tiraniei: a acceptat să îşi rişte viaţa.

Dar atunci ne putem întreba unde e diferenţa, din moment ce adineauri ne-a explicat că n-a vrut să-şi expună părerea în faţa poporului şi nici să-i dea acestuia sfaturi pentru că şi-ar fi riscat viaţa, şi iată că acum evocă două situaţii (în democraţie şi în tiranie) în care a acceptat să-şi rişte efectiv viaţa. De ce nu trebuie să ţi-o rişti într-un caz şi de ce trebuie să ţi-o rişti în celălalt? Ei bine, cred că diferenţa apare foarte uşor atunci cînd priveşti textele şi cînd vezi care era situaţia la care se refereau cele două lucruri. În primul caz, atunci cînd el spune: N-am vrut să dau sfaturi Adunării pentru că e mult prea periculos să te opui majorităţii dintre voi, e vorba de o *parrhesia* care este exerci-

18. *Id.,* 32c: Băltăceanu p. 33, Papacostea p. 34.

19. *Id.*, 32d: Băltăceanu p. 33, Papacostea p. 35.

tată ca o putere politică directă, ca ascendent pe care îl dobîndeşti asupra celorlalţi. E vorba de activitatea politică {înţeleasă} ca intervenţie a unui cetăţean care se plasează, pentru a relua expresia din *Ion* a lui Euripide, în *prôton zugon* (în primul rînd, pe primul loc din stat)[20]. Această intervenţie politică voluntară prin care omul, parrhesiastul, va încerca să dobîndească un anumit ascendent asupra celorlalţi pentru a spune adevărul este politică, nu este filosofie. Filosoful ca [atare] nu trebuie, tocmai, să se pună în poziţia de a vrea să dobîndească ascendent asupra celorlalţi dîndu-le un sfat politic, în interiorul cîmpului politic, actorilor politici.

Şi regăsim aici acea temă care, puţin mai tîrziu, avea să fie dezvoltată de Platon în Scrisoarea a VII-a, vă aduceţi aminte, în care văzuserăm cît se poate de clar că Platon nu-i dădea sfaturi politice omului politic pentru ca acesta să le aplice în politică. Văzuserăm cît se poate de clar că discursul filosofic al lui Platon nu era un discurs care trebuie să modeleze, într-un anumit sens, cîmpul politic, ca şi cum filosofia ar deţine adevărul în privinţa politicii. Filosofia are un anumit rol de jucat faţă de politică, în raport cu politica, dar nu are de jucat vreun rol în politică. Şi Platon refuză să dea sfaturi în cîmpul politicii, în faţa Adunării, celor care vor avea decizii de luat. *Parrhesia* filosofică nu este, prin urmare, de acest tip. Ea nu spune adevărul, în politică, politicii.

Ceea ce nu înseamnă, şi aceasta e cea de-a doua atitudine, că el nu are de jucat, faţă de politică, în raport cu politica, un rol de parrhesiast chiar cu preţul vieţii. Într-adevăr, în [prima] situaţie, nu era vorba de o acţiune directă şi imediată prin care filosoful le-ar fi spus oamenilor politici ce să facă. El se afla, însă, prins într-un sistem, într-un joc care era acela al *politeia*. Constituţia Atenei, structura socială, politică a Atenei a făcut ca la un moment dat el să se afle într-un anumit post, ca buleút, ca pritan. Sau, în interiorul tiraniei – pînă la urmă e acelaşi lucru –, a fost desemnat să facă un lucru sau altul. Şi tocmai atunci, în acel moment, în momentul în care, aparţinînd unui cîmp social şi politic determinat, i se cere să facă ceva, în momentul în care, prin urmare, trebuie să desfăşoare o activitate care e definită de postul care îi este atribuit, abia atunci *parrhesia* este posibilă. Mai mult, este necesară. Este necesară în măsura în care, dacă nu s-ar folosi de *parrhesia,* ce s-ar întîmpla? Ar comite el însuşi o nedreptate. Şi tocmai din grijă pentru el însuşi, preocupîndu-se de el însuşi, din grijă faţă de ceea ce este el însuşi va refuza el să comită acea nedreptate. Şi, prin chiar acest fapt, va face să iasă la lumină un adevăr. În primul caz, filo-

20. Euripide, *Ion,* vs. 595, în *Teatru comple,* trad. de Al. Miran, ed. cit., p, 806.

soful ca atare nu trebuia să împiedice cetatea să comită prostii sau nedreptăți. În schimb, în momentul în care, aparținînd unei cetăți – fie cu titlu de cetățean într-o democrație, fie cu titlu de cetățean sau de supus față de o putere tiranică sau despotică –, trebuie să facă ceva, în măsura în care nedreptatea comisă ar fi nedreptatea pe care ar comie-o el însuşi, fie în rolul lui de cetățean, fie în rolul lui de supus, în acel moment filosoful trebuie să spună nu. Filosoful trebuie să spună nu şi să-şi pună în aplicare principiul refuzului, care este în acelaşi timp o manifestare a adevărului.

Observați că, în primul caz, în forma activității politice, aş spune, directe, *parrhesia* socratică e negativă şi personală. E vorba de a renuța la tot ce ar putea fi ascendent şi putere politică asupra celorlalți. Pe de o parte, în cîmpul politic care este constituit nu de ascendentul pe care îl dobîndim asupra celorlalți, ci de apartenența noastră la un cîmp politic, în acel moment filosoful trebuie să fie parrhesiast, în măsura în care tocmai formularea şi apariția acestui adevăr va putea să-l ferească de ceea ce ar fi, pentru el, lucrul care prin excelență trebuie evitat: să fie el însuşi agent al nedreptății. Observați că şi aici – şi se pot găsi repercusiuni în ceea ce vă spuneam data trecută despre subiectul guvernant şi despre subiectul filosofant – tot despre problema subiectului, a subiectului politic este vorba. Nu de politică sau, chiar, de dreptatea şi nedreptatea din cetate se ocupă filosofia, ci de dreptate şi de nedreptate în măsura în care acestea sînt comise de cineva care este un subiect care acționează, care acționează ca cetățean, care acționează ca supus, care acționează, eventual, ca suveran. Problema filosofiei nu este problema politicii, este problema subiectului în politică.*

O să mai spun doar o vorbă. Anume că, în cele două cazuri care tocmai au fost amintite (cazul bătăliei din insulele Arginuse şi al refuzului de a vota cu majoritatea, şi cazul ordinului dat de Cei Treizeci de tirani de a merge să aresteze pe cineva), am spus că Socrate făcuse uz de *parrhesia*. Îmi veți putea spune că este o *parrhesia,* totuşi, extrem de discretă din moment ce, tocmai, el n-a luat cuvîntul. Nu e cineva care să fi ieşit în față şi să fi explicat poporului de ce este o nedreptate să-i condamni pe generalii de la Arginuse. Nu s-a dus nici să le spună public Celor Treizeci de tirani că arestarea lui Leon Salamineanul este o nedreptate. S-a mulțumit s-o arate. Iar textul, de altfel, chiar spune:

---

* {În original: *La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique:* întrebarea pe care şi-o pune filosofia nu este cea privitoare la politică, ci cea privitoare la subiect în politică; întrebarea pe care şi-o pune filosofia nu priveşte politica, ci subiectul în politică.}

Mi-am riscat viața *ergô,* nu *logô* (nu prin vorbe, prin discurs, ci în fapt)[21], expresie, așa cum știți, extrem de frecventă, care opune ceea ce nu se face decît în vorbe și ceea ce se face în realitate. Aici, deci, Socrate vrea să spună că nu s-a mulțumit doar să arate că-și riscă viața, ci și-a riscat-o efectiv. Trebuie însă remarcat că, într-adevăr, nu *logô* – iar aici folosesc, prin urmare, expresia în înțeles strict –, nu prin *logos* a arătat el, astfel, adevărul, ci *ergô*. Despre *ergon* e vorba, adică despre ce a făcut el. El s-a mulțumit, pe de o parte, să voteze împotriva majorității. Iar în celălalt caz, în momentul în care i s-a ordonat să se ducă să aresteze pe cineva, pur și simplu s-a întors acasă. S-a întors acasă în văzul lumii, nici mai mult, dar nici mai puțin. Și observați că avem aici încă un alt element important. Primul era, așadar, faptul că *parrhesia* filosofică, așa cum apare ea la Socrate, nu este o *parrhesia* direct, imediat politică. Este o *parrhesia* retrasă în raport cu politica. În al doilea rînd, este o *parrhesia* în care nu e vorba de salvarea cetății, ci de salvarea subiectului care acționează. Și, în sfîrșit, cel de-al treilea punct e că această *parrhesia* filosofică nu trece neapărat și exclusiv prin *logos,* prin acel mare ritual de limbaj prin care ne adresăm colectivității sau chiar unui individ. La urma urmei, *parrhesia* poate să apară în lucrurile înseși, poate să apară în felurile de a face ceva, poate să apară în felurile de a fi.

Și așa, cred, începe să prindă rădăcini faimoasa temă, care se va dovedi atît de importantă în toată istoria gîndirii și mai ales a filosofiei antice, problema atitudinii filosofice. A fi agent al adevărului, a fi filosof și, în calitate de filosof, a revendica monopolul asupra parrhesiei nu va însemna doar să pretinzi că poți să enunți adevărul în învățăturile, în sfaturile pe care le dai sau în discursurile pe care le ții, ci că ești efectiv, în chiar viața ta, un agent al adevărului. *Parrhesia* ca formă de viață, *parrhesia* ca mod de de a te purta, *parrhesia* din însăși costumația filosofului sînt elemente constitutive ale monopolului filosofic pe care îl reclamă pentru ea *parrhesia*. Anul trecut, vă aduceți probabil aminte, atunci cînd am vorbit despre Epictet, am întîlnit de mai multe ori acel personaj, atît de caracteristic pentru Epictet, al tinerelului cu părul puțin cam prea buclat, puțin cam prea parfumat, prea pomădat, prea dichisit, care este întotdeauna un retor. El este retor și este împodobit tocmai pentru că, retor fiind, este un om al

21. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 32a: "Iar eu vă voi aduce dovezi trainice pentru aceasta, nu vorbe *(ou logous),* ci lucrurile pe care le prețuiți voi: fapte *(erga)*" (Bălțăceanu, p. 32); "Puternice dovezi vă voi aduce în sprijin; și nu vorbe, ci tocmai ce prețuiți mai mult, fapte" (Papacostea, p. 34).

podoabei, al ornamentului. În felul său de a vorbi, în felul său de a se îmbrăca, în felul său de a fi, în gusturile şi în plăcerile sale, el este cineva care nu spune adevărul, altul decît el însuşi. Este omul linguşelii, este omul parfumului, este băiatul efeminat.[22] Filosoful, în schimb, va fi, tocmai, nu doar cel care spune adevărul prin acest fel de discurs – prin acest discurs *etumos* –, ci şi cel care spune adevărul, care manifestă adevărul, care este omul adevărului prin însuşi felul său de a fi. Iar acest adevăr va însemna de asemenea, bineînţeles, virilitatea bărboasă începînd din [...]*. În sfîrşit, toate aceste teme ale filosofului parrasiast – retras în raport cu politica, ocupîndu-se de subiect, nu de cetate şi manifestînd, în sfîrşit, adevărul atît prin ceea ce spune, cît şi prin ceea ce este (atît prin *legô,* cît şi prin *ergô*) – apar destul de clar în aceste pasaje din *Apărarea lui Socrate*. Voi termina, atunci, imediat ce voiam să vă spun despre *Apărarea* şi vom trece, dacă mai am timp, la *Phaidros*.

22. Épictète, *Entretiens,* III, 1. Cf. pentru analiza acestui text cursul din 20 ianuarie 1982, prima oră, ed. cit., p. 100.

* Inaudibil.

Cursul din 2 martie 1983

Ora a doua

Încheierea studierii dialogului Apărarea lui Socrate*: opoziția* parrhesia/*retorică*. – *Studierea dialogului* Phaidros*: planul general al dialogului*. – *Condițiile unui bun* logos. *Adevărul ca funcție permanentă a discursului*. – *Dialectică și psihagogie*. – Parrhesia *filosofică*.

[Aş vrea să termin] foarte repede [cu] ce voiam să vă spun despre *Apărarea [lui Socrate],* în măsura în care [sînt] nişte lucruri în acelaşi timp foarte cunoscute şi [deja evocate] anul trecut. Ceea ce am vrut să vă arăt este că *parrhesia* socratică nu constă absolut deloc în a te apuca să spui adevărul în cîmpul politic despre şi în legătură cu nişte decizii politice, ci constituie o funcție, într-un anumit sens, de ruptură față de activitatea politică propriu-zisă. Această ruptură este marcată de interdicția *daimôn*-ului, dar şi de obligația de a evidenția adevărul în raport cu cîmpul politic, în momentul în care exigențele acestui cîmp politic, ale acestor structuri politice sînt de aşa natură încît cel care se află în interiorul lor riscă să devină el însuşi subiectul unei acțiuni nedrepte. E ceea ce apare foarte clar spus în paragraful 28b: un om de valoare nu trebuie să-şi calculeze şansele de viață şi de moarte, ci "să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuieşte ceva, şi anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept şi dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău" {"să aibă în vedere numai ceea ce va face, adică: dacă sînt sau nu drepte, dacă sînt sau nu vrednice de un om cinstit sau de un om păcătos cele ce va face"}[1]; şi la 28d: "ori că ți-ai ales singur un loc în luptă, socotindu-l cel mai potrivit, ori că ai fost aşezat acolo de comandantul tău [este exact situația lui Socrate, care a ocupat fie postul de pritan, fie postul care i-a fost încredințat în mod autoritar de către tirani; M. F.], în locul acela trebuie, cred eu, să înfrunți neclintit primejdia, fără să iei în seamă nici moartea, nici altceva, orice ar fi, ci numai dezonoarea" {"oricum ar crede cineva că-şi poate bine rîndui viața – fie dintr-un imbold propriu socotit bun, fie din porunca stăpînului său –, el trebuie, după părerea mea, să rămînă pe loc, să înfrunte orice primejdie, să nu pregete față de nimic, nici

1. Platon, *Apărarea lui Socrate,* 28b: trad. de Francisca Băltăceanu, in *Opere,* ed. Petru Creția & Constantin Noica, vol. I, ed. cit., p. 28; trad. de Cezar Papacostea, rev. C. Noica, in *Opere complete,* ed. P. Creția, C. Noica, C. Partenie, vol. I, ed. cit., p. 29.

chiar față de moarte, afară numai de necinste"}[2]. În consecință, întrebarea care se pune acum e dacă *parrhesia* se va limita să marcheze această cezură față de cîmpul politic, marcînd-o printr-o ruptură prin care adevărul se va manifesta fie *logô* (prin discurs), fie *ergô* (prin acțiune, faptă, comportament real).

Știți că la această întrebare, o serie întreagă de pasaje din *Apărarea lui Socrate* răspund că există pentru filosof un rol parrhesiastic ce trebuie jucat, care nu este însă acela de a interveni în fața Adunării, dar care diferă și de simplul refuz manifest și explicit de a deveni un subiect nedrept. Există o *parrhesia* propriu-zis filosofică, aceea descrisă, așa cum știți, atunci cînd [Socrate] vorbește de sarcina care i-a fost, anume, încredințată, nu de către *daimôn* (care se mulțumește să dea ordine negative, să spună: nu fă asta sau aia), ci de către zeu, prin oracole, prin vise și prin toate mijloacele, spune el, de care poate să se folosească o putere divină.[3] Această sarcină este aceea a cărei îndeplinire el a decis s-o urmărească pînă la ultima suflare, aceea de care el și-a legat întreaga existență, este sarcina pentru care refuză orice fel de plată și orice fel de răsplată. Nu sînt dintre aceia, spune el, care vorbesc cînd sînt plătiți și nu vorbesc cînd nu sînt plătiți. Se află la dispoziția oricui, a celui bogat și a celui sărac, cu condiția [ca respectivul] să vrea să asculte. Și tocmai acest pact al ascultării, al ascultării necesare înainte chiar ca sarcina filosofică să înceapă, tocmai această ascultare deja acordată e desemnată, astfel, în text. Și atunci, cum va răspunde filosoful la această ascultare și la această solicitare a celorlalți? La porunca zeului însuși, el va răspunde îndemnîndu-i pe cei pe care îi întîlnește să se preocupe nu de onoruri, de avuții sau de glorie, ci să se ocupe de ei înșiși – este *epimeleia heautôn,* așa cum știți. Iar a te ocupa de tine însuți constă, în primul rînd și înainte de toate, în a ști dacă știi cu adevărat ceea ce știi, sau nu. În a filosofa, în a te ocupa de tine însuți, în a-i îndemna pe ceilalți să se ocupe de ei înșiși, și asta scrutînd, testînd, punînd la încercare ceea ce știu și ceea ce nu știu ceilalți, iată în ce constă *parrhesia* filosofică, *parrhesia* filosofică care nu se identifică doar cu un mod discursiv, cu o tehnică discursivă, ci cu viața însăși. Trebuie, spune el, "să-mi petrec viața cugetînd {filosofînd} [*zên philosophounta kai exetasonta emauton kai tous allous:* și examinînd, cercetînd, testînd, încercînd; M. F.] și scrutîndu-mă pe mine și pe alții"

2. *Id.,* 28d: trad. de F. Băltăceanu, ed. cit., p. 28–29; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 29–30.

3. *Id.,* 28e-29b: trad. de F. Băltăceanu, ed. cit., p. 29; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 30–31.

{"să nu trăiesc altfel decît ca iubitor al înţelepciunii, ca necurmat cercetător al sufletului meu şi al celorlalţi"}[4].

În asta constă *parrhesia* filosofică, şi tocmai această încercare de sine însuşi şi a celorlalţi este folositoare cetăţii, din moment ce, operînd astfel ca parrhesiast în mijlocul cetăţii, [Socrate] împiedică cetatea să adoarmă. Iar dacă, spune el, mă condamnaţi la moarte, ştiţi foarte bine că vă veţi petrece tot restul vieţii dormind. Şi tocmai această funcţie, care nu este cîtuşi de puţin o funcţie politică, dar care e necesară faţă de politică, în raport cu politica, care nu e necesară pentru funcţionarea, pentru guvernarea cetăţii, ci pentru însăşi viaţa cetăţii şi pentru ne-somnul ei (pentru starea de trezie şi pentru veghea cetăţii, pentru vegherea asupra cetăţii), tocmai această funcţie, ei bine, caracterizează *parrhesia* filosofică.

Şi vedeţi că această *parrhesia* filosofică se opune punct cu punct discursului retoric. În cazul parrhesiei filosofice nu este vorba de un discurs care s-ar exercita în cîmpul politic, în acelaşi loc cu cel al politicii, în adunări sau în tribunale. Este vorba de un discurs retras, aflat în retragere şi în ruptură faţă de locul discursului retoric, dar care, cu toate acestea, eventual şi într-un anumit număr de cazuri, trebuie să ia poziţie faţă de şi în raport cu deciziile politice. În al doilea rînd, este un discurs care nu se caracterizează prin obiectivul său, într-o anumită măsură, care ar fi acela de a-i convinge pe ceilalţi. El se caracterizează mult mai mult, ca origine, prin faptul că este *etumos,* în sensul că nu are altă formă decît aceea de a fi, în simplitatea şi în spontaneitatea sa, cît mai aproape cu putinţă de realul la care se referă. E un discurs care nu-şi datorează forţa *(dunamis)* faptului de a convinge. Îşi datorează propria *dunamis* faptului că se află pe marginea, pe însăşi buza fiinţei care îl rosteşte. În sfîrşit, în al treilea rînd, discursul filosofic nu este un discurs care pretinde că ştie şi care, pretinzînd că ştie, caută să-l convingă pe celălalt că nu ştie. Este un discurs, dimpotrivă, care nu încetează să se pună clipă de clipă la încercare atît la cel care îl ţine, cît şi la cel căruia i se adresează. Este punerea la încercare şi a lui însuşi, a celui care vorbeşte, şi a celui căruia i se vorbeşte. Cam aceasta ar fi, în mare, tema parrhesiei filosofice, care, aşa cum vedeţi, intersectează nişte teme pe care le-am evocat anul trecut.

Trec deci rapid peste asta şi aş vrea, acum, să ajung la *Phaidros,* care e celălalt text asupra căruia aş vrea să mă opresc pentru a încerca să văd cum se formulează, cum se schiţează la Platon opoziţia dintre discursul filosofic şi discursul retoric. Ceea ce nu înseamnă, firesc, că doar

4. *Id.,* 28e: trad. de F. Băltăceanu, ed. cit., p. 29; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 30.

Apărarea şi *Phaidros* vorbesc, la Platon, despre aceste probleme. Într-un anumit sens, problema filosofie/retorică traversează întreaga operă a lui Platon. Iau, ca să meargă repede, aceste două texte, pe care le-am ales [din] motivele amintite mai sus: [aici,] e vorba, într-o anumită măsură, de discursul practic în care Socrate îşi foloseşte *parrhesia* în raport cu propria viaţă; dincolo, dimpotrivă, filosofia, arta de a filosofa va fi pusă faţă în faţă cu cele mai elaborate forme a ceea ce se pretinde a fi arta retoricii. Nu e, aşadar, vorba de moartea şi de viaţa lui Socrate, ci de iubire. Ştiţi – iertaţi-mă că vă reamintesc aceste banalităţi – că *Phaidros,* aşadar, se organizează, în mare, în jurul a patru mari nuclee. Avem mai întîi discursul lui Lysias (pe care Phaidros îl păstra în bucunar sau în faldurile mantiei, şi care îl încîntase atît de mult atunci cînd îl auzise încît voia să-l înveţe pe de rost). Socrate, intrigat, îi cere lui Phaidros să-i citească discursul lui Lysias, iar tema acestui discurs este că un băiat trebuie să-i acorde favorurile mai curînd bărbatului care nu-l iubeşte decît celui care-l iubeşte. Acestui discurs paradoxal al lui Lysias, Socrate îi va răspunde, nu fără a se lăsa rugat, spunînd că el nu este, într-adevăr, capabil să vorbească şi să compună elogii atît de frumoase. Compune, însă, un discurs care este, într-o anumită măsură, replica, discursul complementar şi, pînă la un anumit punct, însăşi pastişa celui pe care tocmai l-a auzit din gura lui Lysias. Iar în acest discurs, sau în această imitaţie-pastişă de discurs, Socrate explică, aşadar – discursul lui Lysias spunea că un băiat trebuie să-i acorde favorurile celui care nu îl iubeşte –, că un băiat nu trebuie să-i acorde favorurile celui care-l iubeşte pentru că un îndrăgostit nu iubeşte, la cel de care e îndrăgostit, decît calităţile cele mai triviale şi mai ruşinoase, şi că, oricum, un îndrăgostit, un bătrîn îndrăgostit de un băiat, nu este altceva decît un pisălog. Acestui al doilea discurs îi va urma încă un discurs, un al treilea discurs, care este al doilea discurs al lui Socrate şi care va fi, de data aceasta, discursul adevărat, adică un discurs care se află în nişte raporturi extrem de complexe cu adevărul dat fiind că, pe de o parte, spre deosebire de primele două în care nu era vorba decît de o elogiere a celor care nu iubesc şi de o discreditare a celor îndrăgostiţi, de data aceasta, din contră, al treilea discurs (al doilea al lui Socrate) este un elogiu adus iubirii autentice, adevăratei iubiri. În al doilea rînd, acest elogiu al adevăratei iubiri nu este un elogiu retoric, decis să convingă pe cineva de o teză relativ greu de susţinut. Este discursul adevărat care face elogiul adevăratei iubiri. Or – raportul cu adevărul este aşadar dublu, dat fiind că e vorba de adevăratul elogiu al adevăratei iubiri –, tocmai aici acest discurs de adevăr devine complex şi îşi problematizează propriile raporturi cu adevărul din moment

ce, aşa cum ştiţi, trece printr-o serie întreagă de lucruri care sînt numite fabule, e vorba de fabula {alegoria} atelajului, de fabula iubirii care face ca sufletului să-i crească aripi etc. Acesta e cel de-al treilea element, cel de-al treilea nucleu din *Phaidros*. Iar dialogul culmineaz ă sau se împlineşte, dacă vreţi, tocmai printr-o reflecţie consacrată direct artei limbajului şi adevăratei *tekhnê,* în raport cu *logos*-ul. Este aceasta retorica sau altceva decît retorica? În al doilea rînd, a doua problemă legată de aceasta, problema scrierii: trebuie sau nu plasată scrierea în *tekhnê* a discursului?

Nu intenţionez să intru în detaliile acestei a patra părţi, aş vrea doar s-o privesc din punctul de vedere al acestei istorii a modului de a fi al discursului adevărat şi al caracterizării lui în raport cu retorica. Din această ultimă parte a lui *Phaidros* aş vrea să reţin următoarele puncte. În primul rînd, în demersul său de a distinge discursul filosofic de discursul retoric, de a măsura pretenţia retoricii de a fi o artă, de a fi arta *(tekhnê)* discursului (a *logos*-ului), în acest demers, aşadar, de măsurare a retoricii cu adevăratul ei etalon, se impune să remarcăm imediat – căci este semnalat încă de la începutul acestei a patra părţi a lui *Phaidros* – că Platon nu aşază absolut deloc, de o parte, ceea ce ar fi discursul oral *(logos)* şi, de cealaltă parte, discursul scris. Se impune să remarcăm că pe tot parcurul textului, de-a lungul întregii acestei a patra părţi, cuvîntul *logos* se raportează cînd la discursul scris, cînd la discursul oral, cînd la discursul despre care nu se poate determina dacă e scris sau oral. Există alt pasaj care e mult mai clar, mult mai explicit în privinţa acestei ne-separări, a acestei in-distincţii, pentru moment cel puţin, dintre discursul scris şi discursul oral. Acesta: după ce Platon şi-a ţinut al doilea discurs (al treilea al seriei), care este discursul adevărat despre adevărata iubire, lui Phaidros, atît de vrăjit, pînă atunci, de discursul lui Lysias, i se deschid ochii şi i se destupă urechile. Şi înţelege că discursul lui Lysias, în fond, nu are nicio valoare cînd îl compari cu discursul lui Socrate. Şi spune Phaidros: Ei bine, da, discursul lui Lysias nu are valoare, dar există fără doar şi poate un motiv. Iar motivul pe care îl sugerează Phaidros e acesta: Lysias nu e decît un logograf[5], adică cineva care îşi scrie discursurile, care nu-şi ţine, într-o anumită măsură, propriul discurs pornind de la propriul *logos,* în actualitatea propriei rostiri. E cineva care nu e decît unul dintre acei scribi de meserie plătiţi pentru asta şi care scrie discursuri pen-

5. Platon, *Phaidros,* 258d, trad. de Gabriel Liiceanu, in *Opere,* ed. Petru Creţia & Constantin Noica, vol. IV, ed. cit., p. 460 (*Opere complete,* ed. P. Creţia, C. Noica, C. Partenie, ed. cit., vol. II, p. 378).

tru alții. Și atunci nu trebuie să ne mirăm, din moment ce este un om al scrisului, că discursul lui e atît de plat și atît de slab pe lîngă cel pe care tocmai l-a improvizat, în cîntecul greierilor, Socrate. Or, la această ipoteză pe care o sugerează Phaidros (discursul lui Lysias este lipsit de valoare pentru că este un discurs scris), Socrate răspunde, foarte repede și foarte vivace, spunînd: Dar de ce sînt atît de disprețuiți logografii? Acei celebri oameni politici care se laudă că nu se folosesc de bunele oficii ale unui logograf și care pretind că vorbesc despre ei înșiși, acei oameni politici, știi foarte bine că, de fapt, sînt mai legați ca oricine de scris, din moment ce grija lor cea mai mare este să-și scrie propriile discursuri și să se împăuneze cu ele. Să nu-i disprețuim pe logografi, spune el, căci diferența nu este aceea dintre scris și oral. Nu e nimic rău (*aiskhron:* rușinos), în sine, spune Socrate, în faptul de a scrie acest discurs. Lucrurile încep să devină urîte, rușinoase *(aiskhron), abi*a atunci cînd nu vorbim, în scris sau oral, bine, ci rău.[6]

Problema, prin urmare, pe care Socrate, sau Platon, o pune în deschiderea celei de-a patra părți a dialogului *Phaidros* este, așadar, cît se poate de explicit, următoarea: să lăsăm deoparte, ca nepertinentă, opoziția, clasică în acea epocă, atît de des repetată, dintre discursul scris, al logografilor, care trecea drept marfă de proastă calitate, și bunul *logos* viu. Nu asta e important pentru Platon, nu asta e important pentru Socrate. Ci altceva: cum se poate determina, în scris sau oral, nu contează, ce este un discurs bun și ce este un discurs prost? Altfel spus: în ce constă calitatea discursului însuși? Este el scris sau vorbit bine sau rău? Cum se va face această diferență? Ea nu se face prin separarea dintre scris și oral. Separarea dintre a vorbi sau a scrie bine și a vorbi sau a scrie prost cum se poate face?

Phaidros începe prin a propune o soluție, soluție care pare imediat satisfăcătoare, și spune așa: În realitate, pentru ca un discurs, scris sau oral, să fie bun, trebuie ca acela care vorbește sau care scrie să cunoască adevărul (*to alêthes*)[7] cu privire la lucrurile despre care vorbește. Aparent, totul e în același timp foarte simplu și foarte direct. Totul a fost spus, și chiar despre asta este, într-adevăr, vorba, retorica fiind, tocmai, ceva cu totul indiferent față de adevăr, din moment ce se laudă

6. "Rușinos *(aiskhron), d*upă părerea mea, este să nu vorbești și să nu scrii bine, ci, dimpotrivă, urît și rău *(all' aiskhrôs te kai kakôs)" (ibid.)*

7. "Pentru cele care urmează să fie spuse îngrijit și frumos, oare nu trebuie ca spiritul vorbitorului să aibă cunoașterea adevărului *(talêthes)* despre cele pe care le are de spus?" (*id.,* p. 462/p. 380; Socrate, de fapt, este cel care îi propune această ipoteză lui Phaidros).

că poate să susțină fie o teză, fie opusul ei, făcînd ca nedreptatea să treacă drept ceva drept. Cea mai bună dovadă o constituie faptul că retorica e în stare să demonstreze că un băiat trebuie să-şi acorde favorurile mai curînd celui care nu-l iubeşte decît celui care-l iubeşte. Trebuie, prin urmare, spune Phaidros, ca acela care vorbeşte să cunoască adevărul, şi în acel moment discursul lui va fi bun. Or, Socrate nu e mulțumit de această soluție care constă în a spune: Să intrăm mai întîi în posesia adevărului şi, odată adevărul deținut de către cel care vorbeşte, vom putea să adăugăm retorica. Socrate atrage atenția: Dacă adevărul se mulțumeşte să fie doar cunoscut de către cel care vorbeşte, oarecum înainte ca el să vorbească, ca o condiție preliminară [a discursului său] (e ceea ce sugerează Phaidros), discursul lui nu va fi un discurs de adevăr. Cunoaşterea adevărului, pentru Socrate, nu este un prealabil al unei bune practici a discursului. Căci, tocmai, dacă adevărul e dat înaintea practicii propriu-zise a discursului, ce altceva va fi retorica dacă nu tocmai ansamblul ornamentelor, ansamblul transformărilor, ansamblul construcțiilor şi al jocurilor de limbaj prin care adevărul va fi uitat, obliterat, ascuns, omis?

Pentru ca discursul să fie un discurs al adevărului, cunoaşterea adevărului nu trebuie să-i fie dată dinainte celui care urmează să vorbească, trebuie ca adevărul să fie o funcție constantă şi permanentă a discursului. Şi Socrate citează o apoftegmă, pe care el o numeşte apoftegma spartană, apoftegma laconiană – despre originea căreia nu se ştie nimic, căci nu e citată decît o singură dată, de către Plutarh, tocmai în *Apophtegmata* laconiene, dar după textul lui *Phaidros,* astfel încît se poate afirma că nu există decît o singură citare a acestui text, cea din *Phaidros* –, iar acest text spune aşa: o artă autentică (*etumos tekhnê:* adică o artă care se situează cel mai aproape de ființa pe care o tratează prin propria ei tehnică) nu există şi nu va putea să existe în viitor dacă nu va fi legată, ataşată de adevăr.[8] Discursul, arta *etumos,* arta autentică de a vorbi nu va fi o adevărată artă decît cu condiția ca adevărul să fie o funcție permanentă a discursului. Se pune, atunci, problema: cum va putea fi asigurată această relație necesară şi continuă a discursului cu adevărul, astfel încît cel care va vorbi, în acest raport permanent cu adevărul, să fie în posesia acestei şi să aplice această *etumos tekhnê* (tehnica autentică)?

8. "O autentică artă *(etumos tekhnê)* a cuvîntului, dacă nu este legată de Adevăr *(aneu tou alêtheias),* spuse laconianul, nu există şi nici nu va putea să existe" (Plutarque, "Apophtegmes laconiens", 260e, in *Oeuvres morales,* vol. III, trad. fr. F. Fuhrman, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 62–63).

Iar aici, Socrate îşi dezvoltă concepţia cu privire la raportul dintre discurs şi adevăr, arătînd că adevărul trebuie să fie nu un prealabil oarecum psihologic al practicării artei oratorice, ci, clipă de clipă, reperul la care se raportează discursul. Şi el arată mai întîi asta recurgînd la o generalizare brutală, care va rămîne suspendată de-a lungul unei întregi părţi a discuţiei, şi pe care vom vedea imediat în ce fel o reia şi cum o reafectează. Spune el: Ce este, în fond, această artă a retoricii care vrea să convingă? Ei bine, spune el, această artă a retoricii nu este decît o formă generală a ceva ce el numeşte *psukhagôgia dia tôn logôn* (psihagogie cu ajutorul discursurilor)[9], altfel spus, retorica nu este nimic altceva decît un mod de a îndruma sufletele prin intermediul discursurilor. Prin urmare, problema pe care o va pune, el nu o va pune doar în cadrul retoricii, ci o va pune în cadrul mult mai general al acestei categorii, în interiorul căreia se plasează sau ar trebuie să se plaseze retorica, şi care este psihagogia (îndrumarea sufletelor) *dia tôn logôn* (prin discursuri).

Şi atunci, după ce va fi formulat acest principiu general şi după ce va fi arătat, aşadar, că nu va vorbi atît despre retorică în particular, cît despre această psihagogie în general, el se întoarce la definiţia pe care oratorii o dau artei lor. Într-adevăr, oratorii, atunci cînd vor să definească *tekhnê* a retoricii lor, spun că este o artă care permite ca acelaşi lucru să poată apărea ca fiind drept sau nedrept sau ca aceeaşi decizie să poată apărea ca fiind cînd bună, cînd rea. Or, spune Socrate, pentru ca acelaşi lucru să poată să pară cînd bun, cînd rău, cînd drept, cînd nedrept, trebuie să fii capabil să produci o iluzie care îl va convinge pe individ că ce e drept e nedrept sau invers. Or, cum poate fi produsă iluzia? Înlocuind pur şi simplu ce e drept cu ce e nedrept, sărind de la o extremă la alta sau de la un termen la opusul său? Fireşte că nu. Va trebui să se meargă de la drept la nedrept înaintîndu-se, spune textul, prin mici diferenţe.[10] Adevărata artă retorică, dacă într-adevăr vrea să prezinte ca fiind frumos ceea ce este urît, drept ceea ce este nedrept etc., va trebui să meargă de la una la alta prin această înaintare progresivă de mici diferenţe, nu printr-un salt brusc de la drept la nedrept, de la frumos la urît, de la bun la rău care n-ar indu-

9. "Aşadar, nu este oare adevărat că arta oratoriei în întregul ei e o «psychagogie» *(psukhagôgia),* o artă a călăuzirii sufletelor cu ajutorul cuvîntărilor *(dia logôn)*?" (Platon, *Phaidros,* 261a, ed. cit., p. 464/p. 382).

10. "... arta de a obţine pe nesimţite trecerea către altceva cu ajutorul asemănărilor *(tekhnikos estai metabibazein kata smikron dia tôn ômoiotêtôn),* conducînd de fiecare dată de la un lucru adevărat la opusul său..." (*id.,* 262b, p. 466/p. 384).

ce pe nimeni în eroare. Or, pentru a fi capabil să facă această trecere de la o extremă la alta (de la bun la rău, de la drept la nedrept) prin mici diferențe și pentru a nu se pierde el însuși, pentru ca oratorul să nu se piardă el însuși pe această cale a înaintării prin mici diferențe, trebuie ca el să poată să le stabilească, și cît mai bine posibil. Or, cum pot fi stabilite cel mai bine micile diferențe și cum pot fi ele cunoscute așa cum sînt, pentru ca să se poată obține efectul de persuasiune dorit? Și tocmai aici se găsește celebrul pasaj, de la paragrafele 265d–265e, în care el spune că, pentru a cunoaște o diferență, trebuie mai întîi să fii capabil să reunești într-o viziune de ansamblu ceea ce este răspîndit și împrăștiat. Și odată ce ai o viziune de ansamblu, trebuie să poți să împarți această unitate pe specii, în specii *(eidê),* respectînd articulațiile naturale și procedînd asemenea acelor oameni care știu să dezmembreze și să disece așa cum trebuie, urmărind articulațiile așa cum sînt ele date în loc să taie brutal.[11] Nu revin asupra acestui pasaj, constituie într-o măsură atît de mare un *topos* în istoria filosofiei, încît sînt convins că cei mai mulți dintre voi îl cunosc. Interesant însă, așa cum puteți constata, este că, în felul acesta, Socrate vrea să demonstreze că pentru atingerea însuși obiectivului pe care și-l stabilește retorica – și anume: să convingă că un lucru poate fi și drept, și nedrept, să facă să triumfe și dreptatea, și nedreptatea unui lucru – nu e nevoie de o *tekhnê rêtorikê,* ci de o *tekhnê dialektikê*.[12] Doar dialectica poate permite obținerea acestui rezultat. Dar, continuă Socrate, am putea să admitem asta și să spunem că, foarte bine, de acord, retorica are într-adevăr nevoie de această dialectică și că, prin urmare, nu e suficient, pentru scopul retoricii, să cunoști dinainte adevărul (ceea ce propunea Phaidros), ci e nevoie, în plus, de toată această cunoaștere dialectică ce va susține discursul și, într-o anumită măsură, îl va articula în dezvoltările lui, totuși – e ceea ce ar putea spune retoricienii, este obiecția pe care Socrate și-o aduce lui însuși –, peste această dialectică, și pentru a împinge acest adevăr dialectic pînă la atingerea efectului persuasiv dorit, trebuie să recurgem la un anumit număr de procedee care sînt tocmai cele ale retoricii propriu-zise.

Ipoteza avută aici în vedere, și pe care Socrate o va respinge acum, constă, pe scurt, în a spune: De acord, e nevoie de această funcție permanentă de raportare la adevăr pe care o asigură, în discurs, dialec-

11. "... a putea să divizezi în specii *(kat' eidê),* potrivit articulațiilor naturale, încercînd să nu frîngi, așa cum fac bucătarii lipsiți de îndemînare, vreuna dintre părți" (*id.,* 265e, p. 471/p. 390).

12. *Id.,* 276e, p. 488/p. 408.

tica, dar această dialectică trebuie să poată fi completată de o artă retorică care vine să i se suprapună, să i se adauge, care vehiculează, într-o oarecare măsură, această dialectică şi produce efectele persuasive dorite. Şi el enumeră diferitele părţi, pe care retoricienii le cunosc foarte bine şi pe care ei le prezintă drept propria lor artă: arta de a face expuneri, de a aduce mărturii, indiciile, probabilităţile, tot sistemul de probe, respingerea – în fine, {e vorba de} tot pasajul în care Socrate enumeră diferitele părţi ale artei retorice din epoca sa. Or, acestei revendicări a posibilităţii, măcar, a unei *tekhnê rêtorikê* deasupra funcţiei dialectice, Socrate îi va răspunde spunînd că toate aceste elemente nu sînt, de fapt, decît nişte rudimente a ceea ce e cu adevărat, în mod efectiv, arta şi actul însuşi de a convinge. Pentru că – ce anume va convinge? Nu faptul că vom pune în fruntea discursului o expunere, apoi nişte mărturii, după care vom atrage atenţia asupra unor indicii, asupra unor probabilităţi, iar apoi vom respinge etc. Ceea ce ne va face să putem să convingem e faptul de a şti unde, cînd, cum şi în ce condiţii trebuie să aplicăm aceste diferite procedee. Şi aici, trimitere, bineînţeles, la medicină. Ceea ce face ca medicina să vindece nu e faptul că medicul cunoaşte lista medicamentelor ce trebuie aplicate, ci faptul că ştie exact cărui bolnav s-o aplice, în ce moment din evoluţia bolii, în ce cantitate. Or, aşa cum medicul nu e un medic bun decît dacă cunoaşte nu numai *dunamis*-ul (puterea) medicamentelor, ci nici mai mult, nici mai puţin decît corpul, constituţia corpurilor cărora le aplică respectivele medicamente – iar aici, rererire la Hipocrate[13], şi referire, poate, la acel text, foarte precis, în care Hipocrate, sau [un medic] hipocratic, se laudă că a schimbat întregul mod de concepere a regimului, înlocuind simpla codificare a reţetelor cu o reflecţie asupra regimului în funcţie de starea corpului, care stare a corpului este gîndită, ea însăşi, în funcţie de starea climei şi de lumea în întregul ei.[14] Trimitere la aceste teme hipocratice: Hipocrate este, prin urmare, cel care a înlocuit, completat sau permis ca arta medicală să nu fie doar aplicarea unei reţete, ci nici mai mult, nici mai puţin decît o artă de a vindeca prin intermediul cunoaşterii corpului. La fel, capacitatea de a convinge, despre care retorica spune că este în continuare propria ei *tekhnê,* chiar dacă se poate admite că discursul are nevoie de dia-

13. *Id.,* 270c, p. 478/p. 398.

14. Despre dificultatea de a raporta acest pasaj din Platon la o învăţătură hippocratică precisă, cf. R. Joly, "Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après", in *Formes de pensée dans la* Collection Hippocratique. *Actes du IVe Colloque international hippocratique,* Genève, Droz, 1983, p. 407–422.

lectică, ei bine, această *tekhnê* retorică nu este nimic mai mult decît un corpus de rețete. Și ea nu e aplicabilă și nu va avea efecte decît dacă va cunoaște, așa cum medicul trebuie să cunoască corpul, sufletul. Trebuie să cunoști la ce anume se aplică aceste tehnici, [sau mai curînd] aceste procedee retorice. Trebuie să cunoști sufletul însuși, se spune la 270e. Pentru a-l înzestra pe celălalt, tehnic, cu arta de a vorbi, trebuie să-i arăți în esența ei (în *ousia* ei) natura *(phusis)* elementului la care se aplică discursul, altfel spus sufletul.[15] Iar la 271c–d, el spune: "Deoarece puterea discursului *(logou dunamis)* stă în faptul de a fi [ne întoarcem așadar la tema care fusese formulată; M. F.] o «psychagogie», o călăuzitoare a sufletului, cel care își dorește să ajungă orator trebuie negreșit să știe cîte sînt formele pe care le poate îmbrăca sufletul"[16].

Cred că aici va trebui să înțelegem bine lucrurile: atunci cînd Socrate și Platon atrag atenția că funcția adevărului trebuie să fie o funcție permanentă de-a lungul întregului discurs, nu doar un prealabil de cunoaștere, ei nu vor să spună că discursul trebuie să fie legat de adevăr, mai întîi prin cunoașterea lucrurilor despre vorbește, apoi prin cunoașterea sau aprecierea celor cărora li se vorbește. Nu e vorba de a spune că, pentru a ține un discurs de adevăr, trebuie să cunoști mai întîi adevărul și, apoi, să ții seama de cel căruia i te adresezi. Dubla exigență a unei dialectici și a unei psihagogii, a unei *tekhnê dialectikê* și a unei cunoașteri psihagogice (ținînd de *psukhagôgia*), această dublă exigență trebuie înțeleasă ca fiind nu, încă o dată, o exigență pe latura celui care vorbește și o exigență în funcție de cei cărora li se vorbește. E vorba de o dublă condiție, de două condiții absolut solidare, și care trebuie să constituie modul de a fi propriu discursului filosofic. Cunoașterea Ființei prin dialectică și efectul discursului asupra ființei sufletului prin psihagogie sînt legate. Și sînt legate în mod intrinsec și printr-o legătură de esență, din moment ce tocmai prin mișcarea sufletului va putea acesta să acceadă la cunoașterea Ființei, și din moment ce tocmai prin cunoașterea a ceea ce este va putea sufletul să se cunoască pe el însuși și să recunoască ceea ce este el însuși, altfel spus, o rudă a Ființei înseși. Și în acel moment înțelegem că marele discurs pe care Socrate l-a ținut (acel al treilea discurs, al doilea pentru el, al treilea din *Phaidros*) despre adevărata iubire, acel discurs despre delir,

15. "Dimpotrivă, este limpede că dacă cineva predă oratoria urmînd regulile artei, el va arăta în chip amănunțit în ce constă adevărată *(tên ousian)* natură *(tês phuseôs)* a obiectului la care va trebui raportată orice cuvîntare; iar acest obiect va fi, fără doar și poate, sufletul" (Platon, *Phaidros,* 270e, ed. cit., p. 479/p. 398).

16. *Id.,* 271c–d, p. 480/p. 400.

despre caii înaripați ai sufletului, despre înălțarea pînă la realități, despre rolul *erôs*-ului, despre penele care cresc, despre zborul sufletului care își reamintește etc., toate acestea nu aveau, în dialog, doar funcția de a da, în sfîrșit, un exemplu de discurs adevărat despre adevărata iubire, opus artificiilor discursurilor retorice. Avea și funcția de a anticipa, deja, conținutul indicat în partea a patra. Acest discurs evidențiază cu anticipație legătura dintre accederea la adevăr și raportul sufletului cu el însuși. Cine vrea să urmeze drumul dialecticii care ne va pune în legătură cu Ființa însăși, acela nu se poate feri să aibă, cu propriul său suflet sau cu sufletul celuilalt prin iubire, un raport de așa natură încît acest suflet să fie, astfel, modificat și făcut capabil să acceadă la adevăr.

Dialectica și psihagogia sînt două fețe ale unuia și aceluiași proces, ale uneia și aceleiași arte, ale uneia și aceleiași *tekhnê* care este *tekhnê* a *logos*-ului. La fel ca *logos*-ul filosofic, *tekhnê* filosofică a *logos*-ului este o *tekhnê* care permite în același timp cunoașterea adevărului și practica sau asceza sufletului asupra lui însuși. Discursul retoric, modul de a fi al discursului retoric este un mod de a fi de așa natură încît, pe de o parte, indiferența față de adevăr e marcată de posibilitatea de a vorbi *pro* sau *contra,* de a susține atît ce e drept, cît și ce e nedrept. Și, pe de altă parte, discursul retoric e marcat doar de preocuparea pentru efectul ce va fi produs asupra sufletului celui care ascultă. Modul de a fi al discursului filosofic, în schimb, e caracterizat de faptul că, pe de o parte, cunoașterea adevărului nu e doar necesară, nu constituie doar un preambul, ci o funcție constantă. Iar această funcție constantă a raportării la adevăr în discurs care e dialectica, această funcție constantă nu poate fi disociată de efectul imediat, de efectul direct care e operat nu doar asupra sufletului celui căruia i se adresează discursul, ci și asupra sufletului celui care ține acest discurs. Iar aceasta este psihagogia.

Cunoaștere a adevărului și practică a sufletului, articulare fundamentală, esențială, indisociabilă a dialecticii și psihagogiei, iată ce caracterizează acea *tekhnê* proprie discursului adevărat, și tocmai prin asta, dat fiind că este în același timp dialectician și psihagog, va fi filosoful adevăratul parrhesiast și singurul parrhesiast, ceea ce retoricianul, omul retoricii, nu e capabil nici să fie, nici să facă. Retorica este o *atekhnia* (o lipsă de *tekhnê*) în raport cu discursul.[17] În vreme ce filosofia este *etumos tekhnê* (tehnica autentică, adevărata tehnică) a discursului adevărat. Ar mai rămîne, atunci, de pus problema scrierii, așa cum poate

17. *Id.,* 274b, p. 484/p. 404.

fi ea dedusă de aici şi aşa cum apare ea la sfîrşitul discursului. Voi încerca să vă reamintesc rapid toate acestea data viitoare.* [...]**

* Foucault nu va mai reveni asupra acestei probleme în cursul din 9 martie. Finalul manuscrisului poartă, din fericire, urma a ceea ce intenţiona să adauge asupra acestui subiect:

"Pornind de aici se poate înţelege, prin reînscrierea ei în această argumentaţie, problematica scrierii cu care se încheie dialogul. Trebuie să înţelegem foarte clar că această dezvoltare se află într-o poziţie simetrică faţă de observaţiile făcute după cele trei discursuri. Întrebarea era: proasta calitate a discursului lui Lysias nu se datorează cumva scrierii? Asta nu are nicio importanţă, răspunsese Socrate. Întrebările care trebuie puse privesc atît vorbirea, oralul, cît şi scrisul. Iar acum că adevărata *tekhnê* în ceea ce priveşte discursul se dovedeşte a fi filosofia, cum se prezintă problema scrierii? Textul scris nu este viu; nu poate să se apere singur, nu poate fi decît un mijloc de *hupomnêsai*. [...] Nicio separaţie între *logos* şi scriere, ci între două moduri de a fi ale *logos*-ului: un mod de a fi retoric, care ratează atît problema Fiinţei, la care este indiferent, cît şi fiinţa sufletului, căruia nu i se adresează decît prin linguşeală; şi un mod de a fi filosofic, legat de adevărul Fiinţei şi de practica sufletului, şi care presupune transformarea sufletului. Mod de a fi logografic al discursului retoric şi auto-ascetică a discursului filosofic".

** M. F.: Vreţi să ne întîlnim, cei interesaţi, la douăsprezece fără un sfert? Da, nu?

Cursul din 9 martie 1983

Prima oră

Bascularea istorică a parrhesiei: de la jocul politic la jocul filosofic. – Filosofia înțeleasă ca practicare a parrhesiei: exemplul lui Aristip. – Viața filosofică înțeleasă ca manifestare a adevărului. – Interpelarea permanentă a puterii. – Interpelarea fiecăruia în parte. – Portretul cinicului la Epictet. – Pericle și Socrate. – Filosofia modernă și curajul adevărului.

Azi este ultimul curs. Planul meu era, în primul rînd, să termin ceea ce începusem să vă spun despre ce este filosoful parrhesiast la Platon. Şi încercasem să surprind cîteva profiluri ale acestui filosof parrhesiast în scrisorile a VII-a şi a VIII-a mai întîi, apoi în *Phaidros*. Iar azi aş vrea s-o fac pornind de la *Gorgias,* care propune, cred, un al treilea aspect al funcției parrhesiastice a filosofiei. După care, bineînțeles, speram şi sper încă să închei, să trag concluziile. Numai că, mă cunoaşteți, riscam să mă lungesc şi să nu mai termin. Stăteam, prin urmare, şi mă întrebam dacă n-ar trebui cumva să trag mai întîi concluziile şi abia apoi să trec la această a treia parte, la acest al treilea aspect, la acest al treilea profil al filosofului parrhesiast. Stăteam, prin urmare, şi ezitam, cînd [serviciul de] fotocopiere m-a anunțat că au o defecțiune şi că textul pe care voiam să vi-l distribui (pasajele din *Gorgias*) nu va putea fi gata înainte de ora zece cel mai devreme, dacă vor reuşi să remedieze defecțiunea. Şi atunci, prin urmare, ordinea lucrurilor a hotărît seria enunțărilor mele. Forțat, constrîns, aşadar, voi începe cu concluziile. Veți nota asta, dacă vreți, undeva, într-un colțişor al minții, şi voi reveni după aceea, în ora a doua sau la sfîrşitul primei ore şi în cea de-a doua, asupra unui anumit aspect, încă o dată, al parrhesiei filosofice pe care aş vrea, totuşi, să-l subliniez, pentru că are locul lui în tabloul pe care aş vrea să-l zugrăvesc. Iertați-mi, prin urmare, această inversare a cronologiilor şi a logicilor. Să începem, deci, cu încheierea, prin a trage concluziile.

În prima parte a cursului, am încercat, vă aduceți aminte, să analizez o anumită formă de *parrhesia* aşa cum apărea ea fie într-un text al lui Euripide, fie într-un pasaj din Tucidide. Iar această formă de *parrhesia* poate fi pusă sub semnul, sub simbolul, sub pecetea lui Pericle. S-o numim, dacă vreți, momentul periclean al parrhesiei. După care am încercat să schițez ceea ce am putea numi momentul socratico-platonician al parrhesiei. În timp ce momentul periclean se situează, bineînțeles, în a doua jumătate a secolului al V-lea, momentul socratic şi platonician ar tre-

bui situat în prima jumătate şi chiar imediat la începutul secolului al IV-lea. Tocmai acest moment platonician al parrhesiei mi se pare că va angaja, pentru un anumit timp, pentru mult timp chiar, practica filosofică. [...]* Prima parte, aşadar, era momentul periclean al parrhesiei. Al doilea era momentul platonician care angajează, după părerea mea, cel puţin istoria filosofiei privită ca o anumită practică de veridicţiune.

Pe scurt, într-un cuvînt, ceea ce voiesem să vă arăt era următorul lucru: asistăm la un fel de deplasare a locurilor şi a formelor de exercitare a parrhesiei. Ceea ce vedem odată cu acest moment platonician pe care încerc să-l reperez este ceea ce se întîmplă atunci cînd nu scena politică însăşi, nu scena politică în principal – cel puţin scena politică înţeleasă în sensul restrîns, instituţional al termenului, cu Adunarea, tribunalele, în fine, cu toate locurile ei de decizie – este cea pe care se desfăşoară cea mai mare parte a practicii parrhesiastice, ci filosofia. Nu vreau să spun cîtuşi de puţin – iar aici lucrurile trebuie să fie cît se poaste de clare – că *parrhesia,* spunerea adevărului în cîmpul politicii a dispărut. De-a lungul întregii istorii a instituţiilor politice ale Antichităţii, pînă la Imperiul Roman inclusiv, problema exercitării parrhesiei în cîmpul politic se va pune şi nu va înceta să se pună. Pînă la urmă, problema sfetnicului împăratului, problema libertăţii date de către împărat anturajului său de a-i spune sau nu adevărul, nevoia lui de a-i asculta pe linguşitori sau curajul cu care acceptă să i se spună adevărul, toate acestea nu vor înceta să constituie o problemă politică. Nu vreau, prin urmare, cîtuşi de puţin să spun că problema parrhesiei e confiscată o dată pentru totdeauna de către filosofie. Nu vreau să spun, ceea ce ar constitui o eroare istorică la fel de mare, nici că filosofia s-a născut din această transferare a parrhesiei politice în alt loc. Filosofia exista, bineînţeles, înainte ca Socrate să-şi exercite *parrhesia.* Ceea ce vreau să spun este doar, şi cred că nu e deloc lipsit de semnificaţie, că a existat un fel de deturnare progresivă a parrhesiei, din care cel puţin o parte şi cel puţin o serie de funcţii au fost deviate spre şi în practica filosofică, şi că această deviere a parrhesiei politice spre cîmpul practicii filosofice a indus, încă o dată, nu naşterea însăşi a filosofiei, nu o origine radicală, ci o anumită modificare, o anumită modulare a discursului filosofic, a practicii filosofice, a vieţii filosofice. Iar ceea ce-am încercat a fost tocmai să restitui momentul acestei modificări, al acestei

* M. F. *[un huruit îi acoperă vocea]:* Nu auziţi? Voi nu auziţi, dar nici eu nu aud. În fine, eu aud, dar nu ceea ce spun *[huruitul încetează].* Bine, deci acest moment platonician al parrhesiei îmi pare că va angaja pentru mult timp practica filosofică, sau mai exact, dacă vreţi... *[acelaşi huruit, din nou].* Îmi place mult ideea că proiectul ilogic la care m-am decis se traduce prin sancţiuni tehnice atît de drastice...

modulări a discursului, a practicii şi a vieţii filosofice de către *parrhesia* politică. În timp ce filosofia devine locul, sau, mai curînd, unul dintre locurile parrhesiei – cel puţin la fel de important ca acela al politicii şi într-o permanentă relaţie de confruntare, de contestare cu *parrhesia* politică –, îşi face apariţia şi un alt actor al parrhesiei, un alt parrhesiast. Acesta nu mai e faimosul cetăţean despre care era vorba, de pildă, în *Ion* al lui Euripide sau despre care era vorba atunci cînd Tucidide arăta cum îşi juca Pericle rolul politic în Atena. Parrhesiastul care apare acum nu mai e omul care, în calitate de cetăţean, are aceleaşi drepturi ca toată lumea, ca toţi cetăţenii, adică dreptul de a vorbi, dar cu ceva în plus, care e ascendentul în numele căruia poate să ia cuvîntul şi poate să-i conducă pe alţii. Parrhesiastul este acum altcineva, un alt profil, un alt personaj. Nu mai e doar, nu mai e pur şi simplu, nu mai e exact acel cetăţean între alţii şi un pic în faţa celorlalţi. Este un cetăţean, vă aduceţi aminte – am văzut asta la Socrate –, bineînţeles ca toţi ceilalţi, care vorbeşte la fel ca toţi ceilalţi, care vorbeşte limbajul tuturor, dar care rămîne totuşi, într-un anumit fel, deoparte. Această înlocuire, sau, mai curînd, această dublare a parrhesiastului politic care este un cetăţean aflat înaintea şi în faţa celorlalţi cu filosoful care este un cetăţean ca toţi ceilalţi, care vorbeşte limbajul tuturor, dar care se ţine deoparte, mi se pare a fi un alt aspect al aceleiaşi transformări pe care am încercat s-o surprind.

Aşadar, dacă vreţi, nu dispariţie a parrhesiei politice, cu toate problemele pe care ea le pune şi pe care, încă o dată, va continua să le pună pînă la sfîrşitul Antichităţii, nu naştere bruscă, radicală a filosofiei, ci constituire, în jurul filosofiei, în filosofia însăşi, a unui alt focar de *parrhesia*. Un alt focar de *parrhesia* s-a aprins, aşadar, în cultura antică, în cultura greacă, un focar de *parrhesia* care nu l-a stins pe primul, dar care va căpăta din ce în ce mai multă importanţă, prin propria ei forţă, dar şi prin transformarea condiţiilor politice, a structurilor instituţionale, care vor diminua, evident, considerabil rolul acelei *parrhesia* politice care îşi dobîndise toate dimensiunile, întreaga importanţă, întreaga valoare şi toate efectele în cîmpul democraţiei. Dispariţia structurilor democratice nu face să dispară în totalitate problema parrhesiei politice, dar îi restrînge, evident, foarte mult cîmpul, efectele şi problematica. Şi, drept urmare, *parrhesia* filosofică, în raportul ei complex cu politica, nu va face decît să devină cu atît mai importantă. Pe scurt, *parrhesia,* această funcţie care constă în a spune liber şi curajos adevărul, se deplasează treptat, îşi deplasează accentele şi intră din ce în ce mai mult în cîmpul exerciţiului filosofiei. Trebuie să înţelegem, încă o dată, foarte bine că fiica parrhesiei nu este, desigur, întreaga filo-

sofie, nu este filosofia de la originea ei, nu este filosofia sub toate aspectele ei, ci filosofia înțeleasă ca liber curaj de a spune adevărul și, spunînd, astfel, curajos adevărul, de a căpăta ascendent asupra celorlalți pentru a-i conduce așa cum trebuie, și asta printr-un joc care trebuie să accepte, pentru parrhesiastul însuși, un risc care poate merge pînă la moarte. Tocmai filosofia astfel definită ca liber curaj de a spune adevărul pentru a dobîndi ascendent asupra celorlalți și a-i conduce așa cum trebuie riscînd chiar moartea, tocmai filosofia astfel înțeleasă este, cred eu, fiica parrhesiei. Și tocmai asta, mi se pare, tocmai sub această formă s-a afirmat practica filosofică de-a lungul întregii Antichități.

Aș lua doar ca o mărturie, dacă vreți, foarte timpurie ceea ce manifesta, deja, unul dintre contemporanii lui Socrate. Este vorba de Aristip așa cum apare el descris în Diogenes Laertios, pe care îl vedem apărînd imediat, simetric față de Socrate și față de Platon, ca fiind și el un parrhesiast, în alt mod, bineînțeles, dar parrhesiast așa cum vor fi, fără îndoială, cei mai mulți filosofi ai Antichității. Aristip era un filosof care se afla și el, la fel ca Platon, în relație cu tiranul Dionysios. Dionysios îl stima, de altfel, foarte mult – mă rog, o stimă relativă, veți vedea. Și tocmai în relațiile lor furtunoase și-a arătat Aristip, la fel ca Platon, *parrhesia,* dar, evident, într-un mod un pic diferit, pentru că iată care e anecdota pe care o povestește Diogenes Laertios: "Iar cînd Dionysios l-a scuipat, el nu-și arătă supărarea, și spuse celui care-l mustra: «Doar și pescarii îndură să fie udați de apa mării spre a putea prinde pești {trad. fr.: *un goujon,* un pește mic, oarecare}, iar eu să nu suport să fiu spălat de udătura scuipatului pentru a căpăta o mîncare de pește {trad. de fr.: *une baleine,* o balenă}?»[1]" Observați, aici, acest alt fel de joc, acest alt fel de formă de *parrhesia,* în care este într-adevăr vorba, încă o dată, de filosof în raport cu tiranul, în raport cu conducătorul, și trebuind să joace un anumit joc de adevăr în raport cu el, față de el. Dar în vreme ce demnitatea nu-i permitea lui Platon să suporte injuriile, aici Aristip acceptă injuriile lui Dionysios. Acceptă injuriile lui Dionysios pentru a fi sigur că poate să-l călăuzească, să-l îndrume cu atît mai bine, așa cum ai prinde o balenă. Atunci cînd se pune problema să prinzi o balenă, un pește mare, adică un tiran, cum să nu înduri un scuipat? Întrebat fiind însă Aristip – și asta tot în cadrul general a ceea ce era pentru Aristip, a ceea ce era pentru Socrate, a ceea ce era pentru Platon, a ceea ce va fi, după părerea mea, pentru întreaga filosofie antică, funcția generală a filosofiei, adică posibilitatea de

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* trad. de C. I. Balmuș, ed. cit., Cartea a II-a, cap. VIII, § 67, p. 109.

a vorbi curajos şi liber, de a-ţi spune curajos şi liber adevărul – "ce a cîştigat din filosofie", Artistip a răspuns: "Putinţa de a mă simţi în largul meu {trad. fr.: *pouvoir de parler librement:* putinţa de a putea vorbi liber, pe şleau} cu oricine"[2].

Mi se pare, într-adevăr, că filosofia antică apare efectiv ca fiind o *parrhesia,* sub anumite aspecte. În primul rînd, faptul că filosofia antică este o formă de viaţă trebuie interpretat în cadrul general al acestei funcţii parrhesiastice care a traversat-o, a pătruns-o şi a susţinut-o. Ce înseamnă o viaţă filosofică? O viaţă filosofică înseamnă, bineînţeles, alegerea unei existenţe ce presupune renunţarea la un anumit număr de lucruri. Dar dacă viaţa filosofică înseamnă renunţarea la un anumit număr de lucruri nu este atît, nu este doar, în tot cazul, pentru a opera – aşa cum va fi cazul ascetismului creştin – o purificare a existenţei. Firește, această dimensiune de purificare a existenţei există în formele ascetice ale vieţii filosofice, ea avîndu-şi, de altfel, rădăcinile în vechea tradiţie pitagoreică pe care nu trebuie s-o neglijăm şi căreia nu trebuie să-i subestimăm importanţa. Ceea ce mi se pare, însă, e că această [funcţie] pitagoreică a purificării, ale cărei urme se păstrează, bineînţeles, la Platon, n-a fost, dacă privim lucrurile în durata lor lungă – adică în istoria filosofiei antice pînă în secolul al II-lea după Isus Christos –, cea mai constantă şi cea mai importantă nici pentru determinarea a ceea ce înseamnă existenţa filosofică, nici pentru afirmaţia că filosofia nu poate fi disociată de o anumită formă de viaţă: Viaţa filosofică este o manifestare a adevărului. O mărturie. Prin tipul de existenţă pe care îl duci, prin toate alegerile pe care le faci, prin lucrurile la care renunţi şi prin cele pe care le accepţi, prin felul în care te îmbraci, în care vorbeşti etc., viaţa filosofică trebuie să fie, de la un capăt la altul, manifestarea acestui adevăr.

Legat de această temă, atunci, am putea să reluăm celebrele *Vieţi ale filosofilor* aşa cum sînt ele povestite de către Diogenes Lartios, mai ales, dar şi de către Filostrat. Aceste *Vieţi ale filosofilor,* aceste *Vieţi de filosofi* – sînt sigur că mulţi dintre voi le cunoaşteţi – sînt foarte interesante. Ceea ce este interesant e să vezi cum sînt legate şi parcă împletite, într-un mod foarte sistematic, elemente de doctrină, descrieri fizice, materiale ţinînd de *habitus*-ul, de *êthos*-ul filosofului cu un anumit număr de anecdote, de mici povestiri, de mici scene, fragmente de dialog, replici. Părerea mea e că aceste trei elemente (doctrina; aspectul şi expresia fizică, *êthos*-ul; mica scenă) sînt, în aceste *Vieţi ale filosofilor,* modul în care viaţa filosofică se anunţă ca o manifestare a adevăru-

2. *Ibid.* (§ 68).

lui. A trăi filosofic înseamnă a face în aşa fel – prin *êthos* (felul în care trăieşti), prin felul în care reacţionezi (la o situaţie, la o scenă, cînd eşti confruntat cu o situaţie sau alta) şi, evident, prin doctrina pe care o transmiţi – încît să arăţi, sub toate aceste aspecte şi prin aceste trei vehicule (*êthos*-ul scenei, *kairos*-ul situaţiei şi doctrina), care e adevărul.

În al doilea rînd, mi se pare că filosofia e *parrhesia,* de-a lungul întregii sale istorii în cultura antică, nu numai pentru că e viaţă, ci şi pentru că, în mod permanent, ea n-a încetat să li se adreseze, într-un fel sau altul, celor care guvernează. Şi asta, bineînţeles, în moduri foarte diverse. A te adresa celor care guvernează poate lua forma insolenţei cinice, despre care v-am dat mai multe exemple. Poate fi interpelarea celor aflaţi la putere sub forma diatribei adresate direct sau indirect celor care exercită puterea pentru a critica felul în care exercită puterea. Această intervenţie, acest mod de a li te adresa celor care guvernează poate lua, evident, forma educării Pricipelui, iar acesta este prin excelenţă cazul lui Seneca. Poate fi, de asemenea, o apartenenţă la nişte cercuri politice care sînt deseori, dacă nu totdeauna, nişte cercuri de opoziţie politică. [Acesta] a fost, de exemplu, rolul cercurilor epicureice din Roma secolului I înainte şi a secolului I după [I.C.]. Acesta a fost, mai ales, {rolul} marilor cercuri stoice din secolele I şi al II-lea, în care întîlnim figuri esenţiale precum Musonius Rufus.[3] Poate fi, de asemenea, vorba de sfaturi care îi sînt date în împrejurări cu totul aparte unui suveran sau altul. Există un pasaj foarte interesant din *Viaţa lui Apollonios din Tyana* a lui Filostrat[4] care povesteşte felul în care, de exemplu, în momentul cînd Vespasian se răscoală, întoarce legiunile şi vrea să cucerească puterea în Imperiu, el consultă doi filosofi, unul fiind Apollonios, pentru a-i întreba care este, pînă la urmă, cel mai bun regim spre care va trebui să încline după ce va fi cucerit puterea. O monarhie autocratică şi, mai cu seamă, ereditară? Un fel de principat temperat prin triumvirat? Toate acestea reprezintă un tip de sfaturi pe care filosoful se consideră abilitat să le dea. Filosofia, prin urmare, este o formă de viaţă, dar este şi un fel de oficiu, în acelaşi timp privat şi public, de consiliere politică. Aceasta mi se pare a fi o dimensiune constantă a filosofiei antice.

Mi se mai pare, de asemenea, că filosofia antică este o *parrhesia* şi într-un al treilea fel: în sensul că este o interpelare permanentă şi adre-

3. Foucault făcuse numeroase trimiteri la acest autor în *Hermeneutica subiectului (passim),* dar dintr-un punct de vedere etic. În manuscrisul cusului din 27 ianuarie 1982 există, totuşi, o dezvoltare mai politică despre Musonius Rufus şi Rubellius Plautus.

4. Filostrat, *Viaţa lui Apollonios din Tyana,* Cartea a V-a, cap. XXVII–XXXVII, trad. de Marius Alexianu, Iaşi, Polirom, 1997, p. 124–132 (în realitate, această dezbatere politică implică trei filosofi: Apollonios, Euphrates şi Dion).

sată, fie colectiv, fie individual, persoanelor, indivizilor privați, sub forma marii predici de tip cinic sau stoic, predică despre care știm că poate avea loc foarte bine la teatru, în adunări, la jocuri, care poate avea loc la răspîntii, care poate să fie interpelarea unui individ, care poate să fie interpelarea unei mulțimi. Mai avem și foarte ciudată structură a vechilor școli filosofice, a căror funcționare e, totuși, foarte diferită de ceea ce va fi școala medievală (școala monastică sau universitatea medievală), foarte diferită, evident, bineînțeles, de școlile noastre. Funcționarea școlii lui Epictet este, din acest punct de vedere, cît se poate de semnificativă, în măsura în care era un fel de structură suplă prin care învățătura, sau cuvîntul, putea să li se adreseze, alternativ sau simultan, fie unor elevi permanenți meniți să devină filosofi de profesie, fie unor elevi care veneau să facă un stagiu pentru a-și completa, într-o anumită măsură, studiile și educația, oameni care aveau nevoie să-și refacă, o vreme, un fel de sănătate filosofică – un fel de reciclare filosofică. Și mai erau, apoi, cei care, trecînd pe acolo în timpul unei călătorii sau pur și simplu pentru că auziseră vorbindu-se despre acea învățătură și despre valoarea acelei învățături, veneau ca să ceară o consultație.[5] *Convorbirile* lui Epictet trebuie să fie citite ca adresîndu-se fie tuturor acestor categorii de ascultători în același timp, fie, cel mai adesea, unei categorii sau alteia de ascultători. Astfel încît convorbirile nu au, fiecare, aceeași valoare și același sens, în măsura în care nu se înscriu, toate, în același cadru pedagogic. Și ar mai trebui, în sfîrșit, amintite și niște comunități mai rare, mai închise, precum cea a epicureicilor, în care de asemenea jocul spunerii adevărului era foarte important. Și tocmai la epicureici vedem, cred, formîndu-se practica mărturisirii, a confesării reciproce, a relatării amănunțite a păcatelor pe care le săvîrșești și pe care le povestești fie directorului tău, îndrumătorului tău {spiritual; de conștiință}, fie celorlalți, pentru a primi sfaturi.[6] Părerea mea e că sub aceste diferite aspecte, filosofia antică poate apărea ca un fel de mare elaborare a formei generale, a proiectului general pe care-l constituie *parrhesia,* curajul de a le spune celorlalți adevărul pentru a-i conduce în propria lor conduită.*

---

5. Despre funcționarea școlii lui Epictet, cf. cursul din 27 ianuarie 1982, prima oră, in *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 139–144).

6. Asupra acestui punct, cf. dezvoltarea lui Foucault din cursul din 10 martie 1982, prima oră (*id.*, p. 371–373), care se sprijină în special pe fragmentele din tratatul *Peri parrhesias* al lui Philodemus.

* {În original: *pour les conduire dans leur propre conduite:* pentru a-i călăuzi în felul în care se călăuzesc singuri, pentru a-i îndruma cum trebuie să se îndrume ei înșiși etc.}

Astfel încît, dacă privim filosofia antică în felul acesta, altfel spus ca pe un fel de practică parrhesiastică, vă dați seama că ea nu poate fi măsurată după etalonul a ceea ce a fost filosofia occidentală ulterioară sau, cel puțin, după etalonul modului în care noi ne reprezentăm azi filosofia occidentală, să spunem, de la Descartes la Hegel trecînd prin Kant şi prin ceilalți. Această filosofie occicentală, cel puțin dacă o privim aşa cum e ea prezentată în momentul de față ca obiect şcolar sau universitar, are relativ puține puncte comune cu filosofia parrhesiastică despre care încerc să vă vorbesc. Această filosofie antică, această filosofie parrhesiastică, în diferitele ei doctrine, în diferitele ei secte, în diferitele ei forme de intervenție şi de exprimare – iar aici ar trebui să studiem ce-au însemnat scrisorile, ce-au însemnat tratatele teoretice, ce rol au avut aforismele, ce rol au avut lecțiile şi predicile – nu trebuie în niciun caz înțeleasă ca un sistem care se oferă ca sistem de adevăruri într-un domeniu determinat sau ca sistem de adevăruri cu privire la Ființa însăşi. Filosofia este, a trăit de-a lungul întregii Antichități ca liberă interpelare a conduitei oamenilor printr-un discurs de adevăr care acceptă să se expună riscului propriului pericol.

Şi mi se pare că, în această măsură, forma cea mai tipică a filosofiei antice este tocmai aceea pe care o aflăm descrisă la sfîrşitul epocii de aur a filosofiei antice, aceea pe care o aflăm la Epictet, în celebra Convorbire a 22-a din *Convorbiri,* atunci cînd el face portretul cinicului. Nu vreau să spun cîtuşi de puțin că acest portret al cinicului, din Convorbirea a 22-a a Cărții a III-a, e singura formă de filosofie pe care o putem întîlni în Antichitate. Nu vreau să spun nici măcar că ea constituie un rezumat a tot ce-ar putea să caracterizeze această filosofie. Convorbirea a 22-a, şi felul în care filosofia apare prezentată în ea, constituie un fel de limită în raport cu ceea ce a fost marea istorie a filosofiei antice ca *parrhesia*. Limită în două sensuri, deoarece, pe de o parte, părerea mea este că aici atingem o anumită limită a ceea ce a fost filosofia antică; limită, de asemenea, pentru că simțim desenîndu-se deja, în negativ, ceva precum locul spre care vor putea să se precipite gîndirea creştină, ascetismul creştin, predica şi propovăduirea creştină, veridicțiunea creştină.[7] Vreau să vă citez doar cîteva pasaje din această convorbire pentru a vă arăta felul în care apare în ea funcția parrhesiatică aşa cum am schematizat-o adineauri.

În primul rînd, filosofia ca mod de viață, ca mod manifest de viață, ca manifestare permanentă a adevărului. Cinicul, spune Epictet, e cineva care se detaşează de tot ce poate însemna artificiu şi podoabă.

7. Despre *parrhesia* creştină, cf. cursul din 28 martie 1984, in *Le Courage de la vérité. Le*

E cineva care se detaşează de tot ce poate însemna propriile-i dorinţe. E cineva care se detaşează de tot ce înseamnă pasiunile sale. E, mai ales, cineva care nu încearcă să-şi ascundă dorinţele, pasiunile, lucrurile de care e dependent etc., să le pună la adăpost, ci se arată în stare nudă, aşa cum e. "Trebuie să ştii următoarele: ceilalţi oameni se pun la adăpostul zidurilor şi al casei lor şi la adăpostul întunericului pentru a face astfel de acţiuni [adică: mînie, resentiment, invidie, milă; M. F.], şi au nenumărate mijloace ca să le ascundă: ţin uşa încuiată, pun pe cineva în faţa camerei de dormit: «dacă vine cineva, spune-i că nu sînt acasă sau că sînt ocupat». Cinicul, însă, în locul tuturor acestor modalităţi de protecţie, trebuie să se adăpostească îndărătul rezervei sale [cuvîntul tradus prin "rezervă" e *aidôs:* acel soi de raport cu sine însuşi prin care individul se respectă fără a avea nimic de ascuns şi, deci, fără a-şi ascunde nimic lui însuşi; *aidôs* nu trebuie înţeles ca o rezervă de ordinul pudorii, dacă vreţi, aşa cum o înţelegem noi, aşa cum nu are de a face nici cu ruşinea; *aidôs* este acel soi de transparenţă prin care individul, din moment ce nu are nimic de ascuns, nu ascunde, într-adevăr, nimic, asta înseamnă *aidôs;* ei bine, cinicul, în locul tuturor acestor protecţii – în locul zidurilor, al slugilor care îi îndepărtează pe cei nepoftiţi etc. – trebuie să se ascundă îndărătul propriului *aidôs,* M. F.], altfel îşi va etala indecenţa în deplina ei goliciune şi la lumina zilei. Aceasta e casa lui, aceasta e uşa lui, aceştia sînt paznicii camerei lui de dormit, acesta e întunericul lui. Nu, el nu trebuie să vrea să ascundă nimic din cele ce îl privesc (în caz contrar, a distrus în el Cinicul, l-a distrus pe omul care trăieşte la lumina zilei, pe omul liber, a început să se teamă de un obiect din afară, a început să aibă nevoie ca acesta să fie ascuns), iar atunci cînd vrea, nu poate s-o facă"[8]. Aşadar, cum vedeţi, cinicul este cel care trăieşte la lumina zilei, şi care trăieşte la lumina zilei pentru că este un om liber, care nu are de ce să se teamă din exterior. Este, prin felul în care-şi trăieşte viaţa, adevărul în stare manifestă.

Cea de-a doua caracteristică a cinicului, care intersectează ceea ce vă spuneam, o constituie faptul că acesta e gata, pentru a spune adevărul, să li se adreseze chiar şi celor care deţin puterea, chiar şi celor care sînt de temut, fără ca el, în ceea ce-l priveşte, să considere că ar fi un pericol, dezastruos pentru el, să-şi piardă viaţa dacă discursul lui de adevăr îi irită pe cei cărora li se adresează. Şi, evocînd exemplul lui Dio-

---

Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984), ed. F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, "Hautes études", 2009.

8. Épictète, *Entretiens,* vol. III, 22, 14–16, trad. fr. A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 71–72.

gene, care i s-a adresat lui Filip cu dezinvoltura pe care o ştim, Epictet comentează: "În realitate, cinicul este cu adevărat, pentru oameni, un cercetaş a ceea ce le e favorabil şi a ceea ce le e ostil. Şi el trebuie să exploreze cu precizie, apoi să se întoarcă şi să anunţe adevărul, nelăsîndu-se paralizat de teamă astfel încît să spună că sînt duşmani cei care nu sînt şi nelăsînd ca mintea să-i fie tulburată şi înceţoşată în vreun fel de reprezentări [de reprezentările care pot să-i apară; M. F.]"[9]. Cinicul, filosoful este, prin urmare, cel pentru care enunţarea adevărului nu trebuie să fie reţinută niciodată de vreo teamă.

Cel de-al treilea aspect al filosofului aşa cum îl înfăţişează Epictet îl constituie faptul că, prin acest rol al celui care e, astfel, cercetaşul care anunţă adevărul fără a se teme de pericol, ei bine, cinicul se salvează pe el însuşi. Şi nu numai că se salvează pe el însuşi, dar, în plus, prin salvarea pe care o realizează astfel şi prin curajul cu care spune adevărul, el este capabil să aducă un serviciu întregii umanităţi. "Dacă asta îţi face plăcere, întreabă-mă dacă cinicul va participa la treburile publice. Nerodule, poţi să-ţi imaginezi vreo politică mai nobilă decît cea de care se ocupă el? La Atena, va urca oare la tribună ca să vorbească despre venituri şi resurse, [în niciun caz, cinicul este – M. F.] omul care trebuie să discute cu toţi oamenii, atît cu atenienii, cît şi cu corintenii sau romanii, [şi el trebuie să discute – M. F.] nu despre resursele şi veniturile publice sau despre pace sau război, ci despre fericire şi nefericire, despre noroc şi ghinion, despre sclavie şi libertate. Atunci cînd un om ia parte activ la o sarcină politică, tu mă întrebi dacă va participa la treburile publice? Întreabă-mă şi dacă va ocupa vreo funcţie, şi-ţi voi răspunde la fel: Prostule, ce funcţie poate fi mai nobilă decît cea pe care tocmai o îndeplineşte!"[10]

În fond, puţin după Epictet, la şase sau şapte secole după Socrate, ei bine, cred că învăţătura creştină, sub diferitele ei forme, va veni să preia ştafeta acestei funcţii parrhesiastice, deposedînd, puţin cîte puţin, filosofia de ea. Noi raporturi cu Scriptura şi Revelaţia, în primul rînd, noi structuri de autoritate în interiorul Bisericii, o nouă definiţie dată ascetismului, care nu mai e definit plecînd de la stăpînirea de sine, ci de la renunţarea la lume, toate acestea vor schimba, cred, profund economia spunerii adevărului. Iar cea care, pentru un anumit număr de secole, va trebui să joace rolul parrhesiei nu va mai fi filosofia. Ceea ce vă sugeram e că marea funcţie parrhesiastică a filosofiei, după ce va fi fost transferată dinspre politică spre acest focar filosofic,

9. *Id.,* 24–25, p. 73.

10. *Id.,* 83, p. 82.

a fost transferată, efectiv, o a doua oară dinspre focarul filosofic spre ceea ce am putea numi păstoritul creştin, pastorala creştină.

Numai că întrebarea pe care aş vrea să o pun e aceasta: n-am putea oară să privim filosofia modernă, cel puţin cea care reapare începînd din secolul al XVI-lea, ca o reafectare a principalelor funcţii ale parrhesiei în interiorul filosofiei, şi ca o recuperare a parrhesiei, care fusese instituţionalizată, organizată, care îndeplinise o funcţie atît de diversă, de bogată, de densă, atît de interesantă, de altfel, în pastorală creştină? Nu tocmai asta va fi acum recuperat, reluat, repus în joc, cu alte reguli ale jocului, în filosofia europeană modernă? Iar dacă aşa stau lucrurile, ar trebui, poate, să privim istoria filosofiei europeene, începînd din secolul al XVI-lea, nu atît ca pe o serie de doctrine preocupate să enunţe ce este adevărat şi ce este fals în ceea ce priveşte fie politica, fie ştiinţa, fie morala. Ar trebui, poate, să privim istoria filosofiei europene moderne ca pe o istorie a practicilor de veridicţiune, ca pe o istorie a practicilor de *parrhesia*. Nu poate fi citită filosofia modernă, cel puţin în unele dintre aspectele şi dintre semnificaţiile ei cele mai importante, ca o întreprindere parrhesiastică? Oare nu tocmai ca *parrhesia,* mult mai mult decît ca doctrină despre lume, despre politică, despre Natură etc., s-a înscris efectiv filosofia europeană în real şi în istorie, sau, mai curînd, în acel real care este istoria noastră? Oare nu tocmai ca *parrhesia* ce trebuie neîncetat reluată reîncepe neîncetat filosofia? Şi, în această măsură, nu este oare filosofia un fenomen unic şi propriu societăţilor occidentale?

Dacă vedem, într-adevăr, felul în care filosofia modernă s-a degajat, în secolul al XVI-lea, de un anumit număr de discuţii dintre care cele mai multe se învîrteau în jurul pastoralei creştine, al efectelor ei, al structurilor ei de autoritate, al raportării la Cuvînt, la Text, la Scriptură pe care o impunea ea, dacă vrem, într-adevăr, să ţinem seama de faptul că filosofia, în secolul al XVI-lea, s-a degajat ca o critică a acestor practici pastorale, mi se pare că putem să considerăm că tocmai ca *parrhesia* s-a afirmat ea din nou. Şi, pînă la urmă, *Meditaţiile* lui Descartes, chiar dacă sînt o întreprindere vizînd întemeierea unui discurs ştiinţific pe adevăr, [sînt] şi o întreprindere de *parrhesia,* în sensul că tocmai filosoful ca atare e cel care vorbeşte spunînd "eu" şi afirmîndu-şi propria *Parrhesia* prin această formă, tocmai, ştiinţific întemeiată care e evidenţa, şi asta, în primul rînd, pentru a putea să joace, faţă de structurile de putere, cele ale autorităţii ecleziastice, ştiinţifice, politice, un anumit rol în numele căruia va putea să conducă conduita oamenilor, să guverneze modul de a se guverna al oamenilor *{conduire la conduite des hommes}*. Proiectul moral, prezent încă de la începutul întreprinderii carteziene, acest proiect de morală nu reprezintă doar un adaos la un proiect esenţial

care ar fi acela de a întemeia o ştiinţă. Părerea mea e că în marea mişcare ce duce de la enunţarea la persoana întîi a ceea ce Descartes consideră adevărat în forma evidenţei pînă la proiectul final de a-i conduce, de a-i îndruma, de a-i călăuzi, de a-i guverna pe oameni chiar în viaţa lor şi în viaţa corpurilor lor, avem de-a face cu marea reluare a ceea ce era funcţia parrhesiastică a filosofiei în lumea antică. Iar în acest sens, nu cred că se poate găsi un echivalent în ceea ce a fost filosofia atunci cînd, supusă autorităţii teologiei de-a lungul întregului Ev Mediu, ea lăsa funcţia parrhesiastică în administrarea pastoralei creştine. În tot cazul, dacă mi-am început cursul de anul acesta cu Kant, am făcut-o în măsura în care mi se pare că acest text despre *Aufklärung* scris de Kant reprezintă un anumit mod, pentru filosofie, de a deveni conştientă, prin critica noţiunii de *Aufklärung,* de problemele care, tradiţional, în Antichitate, erau cele ale parrhesiei, şi care îşi vor face din nou apariţia în secolul al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea, devenind conştiente de ele însele în *Aufklärung,* în special prin acest text al lui Kant.

În orice caz [...]*, am spus toate acestea pentru a vă sugera o istorie a filosofiei care n-ar asculta de niciuna dintre cele două scheme care au, acum, atît de des întîietate, aceea a unei istorii a filosofiei care i-ar căuta acesteia originea radicală în ceva de felul unei uitări, sau cealaltă schemă, care constă în a privi istoria filosofiei ca progres, sau ca avatar, sau ca dezvoltare a unei raţionalităţi. Cred că istoria filosofiei se poate, de asemenea, face nu ca uitare sau ca mişcare a raţionalităţii, ci ca o serie de episoade şi de forme – de forme recurente, de forme care se transformă – ale veridicţiunii. Istoria filosofiei, pe scurt, ca mişcare a parrhesiei, ca redistribuire a parrhesiei, ca joc divers al spunerii adevărului, filosofie privită, astfel, în ceea ce s-ar putea numi forţa ei alocutorie**: aceasta era, dacă vreţi, tema generală pe care voiam s-o dezvolt sau s-o sugerez în cursul de anul acesta.

Acum aş vrea să revin, ceva mai precis, la ceea ce am încercat să spun, reamintind cele două imagini pe care am încercat să le fixez. În primul rînd, imaginea lui Pericle, aşa cum apare ea într-un mod foar-

---

* Nu se aude.

** {În original: *sa force allocutoire,* termen inexistent, derivat de Foucault de la subst. *allocution,* "alocuţiune" (scurtă cuvîntare ocazională). Conform teoriei dezvoltate aici – care ar putea fi considerată o *pragmatică politico-filosofică* –, filosofia este, tocmai, adevăr spus, adresat, dezvăluit, denunţat, rostit, întors public celui care îl practică implicit, care îl manifestă interzicîndu-i numirea (cel care exercită puterea). Evidentă aluzie, implicit polemică sau, măcar, ironică, la celebra teorie a actelor de vorbire a lui Austin, care a impus termeni precum locuţionar, ilocuţionar, perlocuţionar, cuplîndu-i chiar cu termenul de *forţă*.}

te indirect, bineînțeles, în *Ion* și într-un mod extrem de direct, în schimb, la Tucidide. Cunoașteți această imagine. Este vorba de acel cetățean care, în Adunarea poporului în care fiecare a putut să-și exprime, pe rînd și liber, opinia, ei bine, iată că se ridică, iată că ia cuvîntul, și îl ia cu autoritatea aceluia care e primul dintre atenieni. Și el ia cuvîntul în formele solemne, în formele ritualice, în formele codificate ale retoricii. Și, în felul acesta, el își va exprima părerea și își va oferi sfatul, despre care reamintește că sînt ale lui, proprii. Dar această părere și acest sfat pot să devină, trebuie să devină și vor deveni, într-adevăr, ale cetății. Și, atunci, cel dintîi dintre cetățeni și cetatea însăși trebuie să-și asume în comun, prin această părere și prin acest sfat de-acum împărtășite, un risc care va fi riscul reușitei și riscul nereușitei. Aceasta e personajul lui Pericle. Ei bine, după cîțiva ani, poate fi schițat personajul lui Socrate, Socrate care, în schimb, pe străzile Atenei, refuzînd în mod sistematic să meargă în Adunare și să se adreseze poporului, vorbește limbajul tuturor și de zi cu zi. Dar de ce folosește el acest limbaj al tuturor și de zi cu zi? Pentru a putea să se ocupe de el însuși refuzînd în mod vizibil și manifest nedreptățile care pot să-i fie făcute, dar și incitîndu-i, totodată, pe ceilalți, interogîndu-i cu dezinvoltură – [pentru a putea] să se ocupe de ceilalți arătîndu-le că, dat fiind că nu știu nimic, ar trebui să se ocupe de ei înșiși. Iar celălalt pericol pe care îl presupune o activitate ca aceasta, ei bine, el și-l asumă. Și-l asumă pînă la ultima suflare, și-l asumă pînă la acceptarea morții. Acestea sînt, prin urmare, cele două imagini pe care mi-am articulat cursul, și am încercat să vă arăt trecerea de la una la cealaltă.

Evidențiind însă – iar acesta e cel de-al doilea ansamblu de concluzii pe care aș vrea să le trag – această trecere, această transformare de la un personaj la celălalt, mi se pare că putem face să apară cîteva dintre cele trei aspecte sub care filosofia antică și-a manifestat și și-a exercitat funcțiile parrhesiastice. Primul aspect este cel pe care am încercat să-l desprind pornind de la scrisorile a VII-a și a VIII-a, adică raportarea parrhesiei la politică, raportare despre care am încercat să vă arăt că era în același timp exterioară, de distanțare și, totuși, de corelare. *Parrhesia* filosofică era un anumit mod ne-politic de a le vorbi celor care guvernează, și de a [le] vorbi despre felul în care trebuie să-i guverneze pe ceilalți și în care trebuie să se guverneze pe ei înșiși. Această raportare indirectă, această raportare exterioară și de corelare la politică plasează filosofia față în față cu politica, într-un fel de vizavi definit de exterioritatea, dar și de ireductibilitatea sa. Un fel de exterioritate încăpățînată și insistentă față de politică. Și tocmai aici se manifestă, după părerea mea, curajul propriu parrhesiei și faptul că *parrhe-*

sia filosofică trece prin proba şi face dovada, vă aduceţi aminte, propriei realităţi tocmai prin această raportare a ei la politică.

Cel de-al doilea aspect pe care aş vrea să vi-l arăt – am insistat asupra lui data trecută – e acesta: *parrhesia* filosofică se plasează într-un raport, nu de vizavi sau de exterioritate corelativă, de data aceasta, {ca} faţă de politică, ci de opoziţie şi de excludere faţă de retorică. E ceea ce reieşea cît se poate de clar din *Phaidros*. Raportul dintre filosofie şi retorică e foarte diferit faţă de raportul dintre filosofie şi politică. Nu este un raport de exterioritate afirmată şi de corelare menţinută. Este un raport de contradicţie şi de contrazicere strictă, un raport de polemică permanentă, un raport de excludere. Acolo unde există filosofie trebuie să existe obligatoriu raport cu politica. Dar acolo und există filosofie nu poate să existe retorică. Filosofia e definită, în *Phaidros,* că alternativă şi opoziţie la retorică. Dacă omul politic este, într-un anumit fel, diferit, altul faţă de filosof, el este un altul căruia filosoful îi vorbeşte, un altul prin raportare la care filosoful probează şi resimte însăşi realitatea practicii sale filosofice. Retorul, în schimb, este diferit, altul faţă de filosof în sensul că de acolo de unde se află filosoful, retorul trebuie să fie izgonit. Nu pot să coexiste, relaţia lor e de excludere. Şi tocmai cu preţul rupturii de retorică va putea discursul filosofic, prin chiar această operaţie de expulzare a retoricii, să se constituie şi să se afirme ca raportare constantă şi permanentă la adevăr. Este, vă aduceţi aminte, ceea ce văzusem în *Phaidros* atunci cînd, prin expulzarea retoricii, prin descalificarea retoricii, ceea ce apărea nu era absolut deloc elogiul unui logocentrism care ar face din cuvînt, din vorbire forma proprie filosofiei, ci afirmarea unei legături constante – indiferent dacă forma lui e scrisă sau orală, nu contează – între discursul filosofic şi adevăr, sub dubla formă a dialecticii şi a pedagogiei. Filosofia nu poate, aşadar, să existe decît cu preţul sacrificării retoricii. Dar prin această sacrificare, filosofia îşi manifestă, îşi afirmă şi îşi constituie legătura sa permanentă cu adevărul.

În sfîrşit, cel de-al treilea aspect – şi tocmai acest al treilea aspect {este cel pe care} voi încerca să vi-l explic imediat, rugîndu-vă să-l aşezaţi la locul lui, adică înaintea a ceea ce v-am spus, astăzi, pînă acum – este un aspect care poate fi găsit în multe alte dialoguri ale lui Platon, dar mai cu seamă în *Gorgias*. *Scrisorile,* prin urmare, ar defini, dacă vreţi, raportul filosofiei ca *parrhesia* cu politica. *Phaidros* ar arăta ce este filosofia ca *parrhesia* în opoziţia ei faţă de retorică. Ei bine, *Gorgias* arată, mi se pare, raportul filosofiei cu ceea ce este acţiunea asupra sufletelor, guvernarea celorlalţi, îndrumarea şi călăuzirea celuilalt: filosofia ca psihagogie. În tot cazul, în acest text apare filosofia parrhesiastică

în raportul, la fel de esențial, pe care ea îl are, {de data aceasta}, nu cu politica, nu cu retorica, ci cu psihagogia, cu îndrumarea sufletelor. Nu {ca pînă acum} omului politic, nu retorului, ci discipolului, celuilalt suflet, celui care e urmărit, celui căruia îi este urmărit sufletul şi, eventual, trupul, acestuia i se adresează filosofia parrhesiastică în activitate ei psihagogică. Acum am avea, prin urmare, de-a face cu un al treilea tip de raport. Nu mai e vorba de raportul în formă de vizavi, de {poziționare} față în față (filosofia față în față cu politica, așa cum era cazul în *Scrisori*). Nu mai e vorba de un raport de excludere, ca față de retorică. Ci de un anumit raport de includere, de un anumit raport de reciprocitate, de un anumit raport de asociere şi de îngemănare, de un raport care e pedagogic şi erotic, iată ce anume se definește în *Gorgias* şi care mi se pare a fi cel de-al treilea aspect, cel de-al treilea profil al filosofului ca parrhesiast. Şi se poate spune că filosofia, prin aceste trei aspecte (raportarea la politică, excluderea retoricii, urmărirea sufletului celuilalt), şi-a reluat, într-un anumit fel, funcțiile principale pe care le-am schițat în legătură cu *parrhesia* pericleană, cu *parrhesia* politică.

Pînă la urmă, vă aduceți aminte, şi marele atenian Pericle avea curajul, liberul curaj de a spune adevărul pentru a acționa asupra celorlalți. Dar Pericle îşi exercita liberul său curaj în însuşi cîmpul politic. Socrate, Platon şi filosofii antici îşi vor exercita curajul față de instituțiile politice, nu în instituțiile politice. Pericle spunea adevărul, singura condiție fiind ca spusele lui să reprezinte ceea ce el credea cu adevărat că este adevărat. Socrate, Platon şi întreaga filosofie antică nu vor putea să spună adevărul decît cu nişte condiții mult mai costisitoare. Va trebui ca discursul lor să fie articulat după principiile dialecticii. În sfîrşit, în cazul lui Pericle era vorba de a acționa doar convingîndu-i pe ceilalți. Socrate, Platon şi ceilalți filosofi vor trebui să desfăşoare, pentru a reuşi să acționeze asupra sufletului celorlalți, cu totul alte procedee decît cele ale persuasiunii pur şi simplu.

Dacă se vede clar felul în care cele trei funcții ale parrhesiei politice a lui Pericle se regăsesc, transformate, în *parrhesia* socratică şi, de acolo, în *parrhesia* filosofică a Antichității, vedeți că în aceste trei funcții se desenează şi ceea mi se pare a fi elementele şi caracteristicile fundamentale a ceea ce va fi filosofia modernă în ființa istorică pe care şi-o definește ea. Altfel spus, filosofia modernă, dacă vrem, încă o dată, s-o citim ca pe o istorie a veridicțiunii în forma ei parrhesiastică, ce este? Este o practică care îşi face proba propriei realități raportîndu-se la politică. Este o practică pentru care funcția de adevăr nu poate fi aflată decît prin critica iluziei, a amăgirii, a înşelătoriei, a linguşelii.

Este, în fine, o practică al cărui [obiect de] exercitare* nu poate fi aflat decît prin transformarea subiectului de către el însuşi şi a subiectului de către celălalt. Filosofia ca exterioritate faţă de o politică care constituie proba ei de realitate, filosofia ca o critică faţă de un domeniu al iluziei care o provoacă să se constituie ca discurs adevărat, filosofia ca asceză, altfel spus ca o constituire a subiectului de către el însuşi, iată ce anume mi se pare a constitui fiinţa modernă a filosofiei, sau ce anume, din fiinţa modernă a filosofiei, reia fiinţa filosofiei antice.

În orice caz, dacă această perspectivă poate fi reţinută, înţelegeţi de ce filosofia, atît filosofia modernă, cît şi filosofia antică, greşeşte sau ar greşi dacă ar vrea să spună ce trebuie să se facă în ordinea politicii şi cum trebuie să se guverneze. Ar greşi dacă ar vrea să spună ce este adevărat şi ce este fals în ordinea ştiinţei. Aşa cum ar greşi şi dacă ar vrea să-şi fixeze ca misiune eliberarea sau dezalienarea subiectului însuşi. Sarcina filosofiei nu este de a spune ce trebuie să se facă în politică. Sarcina ei este de a se situa într-o exterioritate permanentă şi obstinată faţă de politică, şi tocmai prin asta e ea reală, tocmai aşa îşi capătă ea realitatea. În al doilea rînd, sarcina filosofiei nu este de a separa adevăratul de fals în domeniul ştiinţei. Ea trebuie să-şi exercite permanent critica faţă de tot ce e amăgire, înşelătorie şi iluzie, şi tocmai în felul acesta joacă ea jocul dialectic al propriului ei adevăr. În sfîrşit, sarcina filosofiei nu este să dezalieneze subiectul. Ceea ce trebuie ea să facă este să definească formele în care raportul cu sine poate, eventual, să se transforme. Filosofia ca o asceză, filosofia ca o critică, filosofia ca o exterioritate obstinată, acesta este, cred eu, modul de a fi al filosofiei modeme.

Cam acestea erau lucrurile pe care voiam să le desprind din această istorie a parrhesiei şi a transferului dinspre *parrhesia* politică spre *parrhesia* filosofică. Observaţi, atunci, că din această schemă lipseşte o dezvoltare, care e goală. Este aceea care trebuia [consacrată] dialogului *Gorgias,* adică felului în care Platon defineşte, în care descrie filosofia nu în raportul ei, aşadar, cu guvernantul, nu în raportul ei, aşadar, cu retorul, ci în raportul ei cu cel de care se ocupă ea, altfel spus, cu acel altul, cu tînărul sau cu omul oarecare de care se interesează ea, după care se ţine, pe care îl urmăreşte ea şi al cărui suflet încearcă să-l formeze. Tocmai acest tip de raport – foarte diferit de [cel] faţă în faţă pe care l-am văzut cu politica, foarte diferit de [cel] de excludere faţă de retorică – aş vrea să încerc să-l analizez plecînd de la unul sau două pasaje. Vă propun, dacă vreţi, să ne întrerupem aici. [...]**

---

* M. F.: exercitarea practicii sale

** M. F.: Voi încerca să găsesc fotocopia textului despre care o să vă vorbesc.

Cursul din 9 martie 1983

Ora a doua

Studierea dialogului Gorgias. – *Obligaţia mărturisirii la Platon: contextul lichidării retoricii.* – *Cele trei calităţi ale lui Callicles:* epistemê, parrhesia, eunoia. – *Joc agonistic contra sistem egalitar.* – *Discursul socratic:* basanos *şi* homologia.

Repet ce am spus: acesta este, deci, ultimul curs. Presupun că ştiţi că este ultimul curs din moment ce am tras deja concluziile. Aş vrea prin urmare, cu titlul de adaos şi pentru a umple un gol, să revin asupra a două pasaje din *Gorgias,* în principal asupra a ceea ce mi se pare că fixează destul de bine, [sau mai curînd] că schiţează măcar, tipul de raport care trebuie să se instaureze în *parrhesia* filosofică, încă o dată, nu cu omul politic, nu cu retorul, ci cu discipolul. Este cel de-al treilea aspect, cel de-al treilea profil, cel de-al treilea cîmp de activitate, cel de-al treilea cîmp de exercitare al parrhesiei. [...] Aveam [prin urmare în] plan să studiez pe rînd două fragmente din *Gorgias.* Unul asupra căruia voi trece ceva mai repede, în măsura în care este un text care, în ciuda importanţei care i se acordă, nu mi se pare, tocmai, a corespunde parrhesiei filosofice. Şi un alt fragment, în care Platon foloseşte termenul *parrhesia,* şi este prima utilizare a termenului de *parrhesia* în ceea ce am putea numi cîmpul practicilor direcţiei de conştiinţă. Şi tocmai asupra acestui pasaj aş vrea, evident, să mă aplec.

Pe scurt, despre *Gorgias* aş vrea să vă spun următoarele: aşa cum ştiţi, în clasificarea post- sau neo-platoniciană, dialogului *Gorgias* i-a fost dat subtitlul *Peri tês rêtorikês* (Despre retorică). Şi este, într-adevăr, o interogare asupra retoricii, dar o interogare total diferită de aceea din *Phaidros.* În *Phaidros,* într-adevăr, critica retoricii se face, aşa cum ştiţi, printr-o imitare a retoricii – joc complex, în măsura în care retorica este ea însăşi o artă a linguşelii, imitare la capătul căreia se arată, referitor la iubire, că nu discursul retoric e capabil să facă adevăratul elogiu al adevăratei iubiri, ci un alt tip de discurs, care trebuie să se articuleze, permanent şi continuu, pe adevăr în forma dialecticii. Şi *Gorgias* pune problema retoricii, dar o pune altfel, şi în două feluri. Diferenţa e dublă.

În primul rînd, pentru că *Gorgias* pune întrebarea "Ce este retorica?" Iar aici trebuie să ne referim, în deschiderea textului, la o serie de întrebări care sînt centrate tocmai pe această chestiune. În timp

ce interlocutorii succesivi, mai ales Gorgias şi Polos, vor să facă elogiul retoricii, Socrate răspunde de fiecare dată: Nu despre asta e vorba, ce vrem noi să ştim e *tis an eiê tekhnê tês rêtorikês* (ce este arta retorică, care e fiinţa tehnicii retorice)[1]. Şi la capătul unei prime discuţii care va demonstra că retorica nu înseamnă nimic, şi asta exact în măsura în care e arta linguşelii, se va întîmpla ceva care nu va defini, ci va arăta, *de facto,* în ce anume constă această *tekhnê* diferită, aceea a filosofiei înţeleasă ca îndrumare a sufletelor. [Va fi] trecerea de la retorică la acea practică diferită care e îndrumarea sufletelor, plecînd de la o întrebare cu privire la fiinţa retoricii, şi demonstrarea, abia teoretizată, a ceea ce este practica filosofică. Spun "abia teoretizată" tocmai pentru că există, totuşi, un mic pasaj în care e vorba de asta şi [în care] fiinţa discursului filosofic va fi, tocmai, legată, va fi făcută să depindă de practica parrhesiei. Iată, aşadar, care e, dacă vreţi, arhitectură dialogului, sau, în orice caz, perspectiva pe care o propun pentru a citi acest dialog.

Şi atunci, prima parte, care tratează despre "Ce este retorica, care este fiinţa retoricii?", ajunge la următoarea concluzie: fiinţa retoricii nu înseamnă nimic, nu e nimic, argumentaţia [generală] constînd în a arăta că retorica nu e capabilă să atingă ceea ce pretinde, adică binele. Ceea ce face ea, din contră, este să sugereze, în locul propriului ei ţel, ceva total diferit, care e imitaţia, aparenţa, iluzia acestuia, astfel încît obiectivului pe care îl reprezintă binele ea îi substituie aparenţa pe care o constituie plăcerea. Ea nu îşi atinge, aşadar, scopul, iar scopul pe care îl atinge ea nu înseamnă, nu este nimic. Din aceste două motive, retorica nu înseamnă nimic, nu este nimic. Şi tocmai, pe scurt, după ce va fi ajuns la acest rezultat al ne-fiinţei retoricii, cel puţin ca *tekhnê* (faptul că ea nu are fiinţa unei *tekhnê,* a unei adevărate arte), abia [odată ajunşi în acest punct], retorica nemaiînsemnînd, nemaifiind deja nimic, apare, oarecum în plus, ca adaos, pasajul pe care, deci, l-am reprodus (480a), şi care este un text extrem şi, după părerea, nedrept de celebru. Să citim, dacă vreţi, rapid acest text: "Dacă greşeşti, tu însuţi sau altcineva căruia îi porţi de grijă, de bunăvoie să te duci acolo unde se plăteşte cel mai repede vina, la judector, întocmai ca la medic, grăbindu-te ca nu cumva învechirea bolii să facă sufletul cangrenos şi incurabil" {"Iar dacă săvîrşeşte o nedreptate – el sau cineva dintre cei la care ţine – trebuie de bunăvoie, el singur, să se ducă la judecător, spre a-şi ispăşi acolo pedeapsa; şi să meargă cît mai repe-

1. *"Tis eiê hê Gorgiou tekhnê"* (Platon, *Gorgias,* 448e: "care este arta lui Gorgias", trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 297; "în ce anume constă arta lui", trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 378).

de, pentru a nu se învechi într-însul boala nedreptății și a nu pricinui sufletului său o rană fără vindecare"}[2]. Iar ceva mai departe (merg repede), el spune: "Pentru apărarea propriei persoane vinovate, sau a părinților, a prietenilor, a copiilor, ori a patriei vinovate de nedreptate, nu ne este de nicio utilitate retorica, Polos, afară de cazul că cineva, concepînd contrariul rolului ei, s-ar acuza în primul rînd pe sine, apoi pe oricare dintre rudele sau prietenii care s-ar face vinovați de nedreptate, fără să tăinuiască ceva, astfel ca aducînd vina la lumină, să dea socoteală de ea și să se însănătoșească. Trebuie să se silească pe sine ca și pe ceilalți să nu se înfricoșeze, ci să se prezinte cu fermitate și bărbăție pentru dobîndirea a ceea ce este bun și frumos, fără să țină seama de durere, ca și cum ar avea de suportat tăieturile și arsurile medicului. Dacă cele comise merită lovituri, să se ofere loviturilor, dacă merită lanțuri, să se lase înlănțuit, dacă merită amendă, să o plătească, dacă merită exil, să plece în exil, dacă e vorba de moarte, să se lase omorît. El însuși să fie cel dintîi acuzator, pentru sine ca și pentru toți cei apropiați lui, folosindu-se de retorică pentru ca, prin dezvăluirea fărădelegilor, să fie eliberați de cel mai mare rău, de nedreptate" {"Ca să sărim în apărarea nedreptății, oricine ar fi săvîrșit-o – tu, părinții, prietenii, copiii, patria dacă e vinovată –, retorica nu ne poate fi de niciun folos; doar dacă am pune cazul potrivnic, Polos, că cineva ar trebui, de pildă, să se învinuiască singur, sau pe o rudă, sau pe alți apropiați, pe măsură ce cade fiecare în greșeală, și, departe de a ascunde păcatul, să-l dea în vileag, spre a-l ispăși, însănătoșindu-se astfel; sau dacă ar trebui să se constrîngă pe sine ori pe alții să nu se înfricoșeze înaintea judecătorului, ci să se înfățișeze curajos, cu ochii închiși, ca în fața unui doctor, spre a fi tăiat sau ars, urmărind numai binele și frumosul, fără a ține seama de durere. Și astfel, dacă a săvîrșit fapte vrednice de bătaie, să se lase lovit; dacă de lanțuri, să se lase legat; dacă de amendă, să plătească; dacă de surghiun, să plece; iar dacă de moarte, să moară și să se facă astfel judecătorul său propriu, sau alor săi. Numai în asemenea împrejurări se poate folosi retorica; în scopul ca, odată faptele rele date pe față, făptașul să poată scăpa de nedreptatea săvîrșită, care este cel mai mare rău"}[3].

Nu mai e nevoie să vă spun de ce mă interesează acest pasaj din moment ce unul dintre aspectele, în fine, una dintre întrebările pe care aș vrea să le adresez istoriei acestei *parrhesia* este, într-o anumită măsu-

2. *Id.,* 480a: trad. de Al. Cizek, ed. cit, p. 337; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 428.

3. *Id.,* 480b–d: trad. de Al. Cizek, ed. cit, p. 337; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 428–429.

ră, întrebarea cu privire la această lungă şi lentă evoluţie multiseculară care a condus de la o concepţie a parrhesiei politice ca drept, ca privilegiu [de] a le vorbi celorlalţi pentru a-i călăuzi (*parrhesia* pericleană) la această *parrhesia* diferită, era să spun post-antică, de după filosofia antică, posterioară acesteia, pe care o vom afla în creştinism, în care ea va deveni o obligaţie de a vorbi despre tine însuţi, o obligaţie de a spune adevărul despre tine însuţi, o obligaţie de a spune totul despre tine însuţi, şi asta pentru a putea să te vindeci.[4] Acest soi de mare mutaţie, de la *parrhesia* "privilegiu al vorbirii libere pentru a-i călăuzi pe ceilalţi" la *parrhesia* "obligaţie pentru acela care a comis o greşeală de a spune totul despre el însuşi pentru a se salva", această mare mutaţie este unul dintre aspectele cu siguranţă cele mai importante din istoria practicii parrhesiastice. Şi tocmai asta, într-un anumit sens, aş vrea să reconstitui. Or, este cît se poate de evident că avem aici, se pare, la prima vedere, un fel de mărturie primă, fără îndoială, a acestei devieri a parrhesiei "drept [de] a le vorbi celorlalţi pentru a-i călăuzi" spre *parrhesia* "obligaţie de a vorbi despre tine însuţi pentru a te salva". Această îndelungată istorie este, evident, foarte importantă dacă vrem să analizăm raporturile dintre subiectivitate şi adevăr şi raporturile dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi. Iar întrebarea pe care aş vrea să o pun e următoarea: putem oare să citim efectiv acest text, acest pasaj ca pe o primă formulare a acestei devieri, a acestei răsturnări, a acestei răsuciri? Este un text destul de paradoxal, dat fiind că se află într-o oarecare măsură în hapax, că este aproape unic – veţi vedea însă că nu întru totul –, anunţînd fără să anunţe, părînd să prefigureze, cu cinci sau şase secole înainte, ceea ce va fi mărturisirea creştină. Căci un text ca acesta – formulările, preceptele date, justificările oferite în legătură cu ele – este foarte apropiat de ceea ce vom putea întîlni începînd din momentul în care practica penitenţei va fi instituţionalizată în mod efectiv – să spunem după, în cursul secolului al III-lea –, devenind o practică permanentă, constantă cel puţin în ascetismul creştin, sau într-un întreg aspect al ascetismului creştin, cu începere din secolele al IV-lea-al V-lea. În orice caz, în nişte texte precum, deja, cele ale sfîntului Ciprian[5], observaţi că obligaţia, imediat

4. Aceste dimensiuni ale parrhesiei creştine vor fi studiate în cursul din 7 martie 1984 {cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984,* ed. cit.}.

5. Cf. mai cu seamă scrisorile (Saint Cyprien, *Correspondance,* trad. fr. L. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925 {Sfîntul Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, trad. de Ion Diaconescu & Ovidiu Pop, Bucureşti, Sophia, 2011}).

ce ai comis o greşeală, de a da fuga la cel care poate, în acelaşi timp, să te pedepsească asemenea unui judecător şi să te vindece asemenea unui medic, această obligaţie, această formulare pot fi regăsite aproape cuvînt cu cuvînt, fără ca, din cîte ştiu eu – asta, însă, sub rezervă –, vreun autor creştin să fi făcut vreodată referire la acest pasaj din *Gorgias,* ca şi cum ar fi ştiut foarte bine că nu despre asta era cu adevărat vorba. În sfîrşit, nu contează, pun doar nişte semne de întrebare. S-ar putea, probabil, găsi referiri la acest *Gorgias,* dar este absolut adevărat că la prima vedere analogia e izbitoare. Oricum, în comentariile moderne ale acestui text, acest pasaj este interpretat, în general, ca un model serios de bună conduită morală şi civică. Ştim foarte bine că atunci cînd greşim, cel mai bine, pînă la urmă, este să ne ducem la cel care poate să ne condamne şi să ne vindece, şi asta [...]*.

Socrate revine, de altfel, de două ori – observaţi că există două paragrafe – asupra acestei idei, părînd, prin urmare, a stabili, într-adevăr, că cea mai bună modalitate, cel mai bun mod al psihagogiei ar fi, aşadar, dacă vrem să ne transformăm şi din nedrepţi să devenim drepţi, să ne folosim de retorică pentru a, pe scena judiciară unde retorica îşi are efectiv locul privilegiat (era să spun natural, [mai curînd]: instituţional), merge să ne {auto-}acuzăm şi, prin pedeapsa care decurge de aici, să ne obţinem vindecarea. Nu asta este adevărata psihagogie? Iar confirmarea faptului că psihagogia platoniciană e tocmai [asta], că avem aici prefigurarea recunoscută, autentificată de către Platon însuşi a unei practici care va fi, apoi, seculară şi chiar milenară, comentatorii o află, de pildă, în faptul că această mică schemă pare, într-o anumită măsură, să prefigureze ceea ce Socrate însuşi avea să facă atunci cînd, acuzat fiind, nu a fugit de judecători. Dimpotrivă, le-a ţinut piept, a recunoscut o serie de acuze şi de reproşuri care i se aduceau şi a acceptat pedeapsa care i-a fost dată. Este, de asemenea, un fapt că întîlnim la Platon, foarte frecvent, tema potrivit căreia greşeala este o boală, iar aceasta este o temă de origine pitagoreică. Greşeala este o boală, în sensul că trebuie înţeleasă în dublul registru al impurităţii care trebuie înlăturate şi al bolii care trebuie vindecate. În tradiţia pitagoreică, purificarea şi vindecarea sînt legate, şi e clar că aici regăsim un ecou al acestei tradiţii. În sfîrşit, la tragicii greci se poate, de asemenea, regăsi destul de frecvent ideea potrivit căreia, greşeala fiind în acelaşi timp boală şi impuritate, sentinţa care pedepseşte, judecata care e dată, pedeapsa care e impusă înseamnă în acelaşi timp vindecare şi purificare. Putem, aşadar, într-adevăr, presupune că avem aici,

* Inaudibil.

susținută de un anumit număr de alte confirmări şi în rezonanță cu un anumit număr de alte idei, tema potrivit căreia adevărata transformare a sufletului trebuie operată printr-o retorică a mărturisirii, pe o scenă judiciară pe care a spune adevărul despre tine însuți şi a fi pedepsit de un altul vor aduce transformarea cuiva nedrept în cineva drept. Şi am avea prin urmare, aici, un fel de nucleu care va avea parte de un destin milenar. Or, părerea mea este că dacă dăm acestui pasaj sensul pe care tocmai l-am sugerat, un sens atît de pozitiv şi de imediat, este, bineînțeles, pentru că ne lăsăm obnubilați de două scheme anacronice: de schema confesiunii creştine, cu dubla ei referință constantă judiciară şi medicală; şi de schema unei practici penale care, începînd cel puțin din secolul al XVIII-lea, n-a încetat să justifice pedepsirea prin funcția ei terapeutică.

[Deci] nu cred că e posibil să dăm acest sens acestui pasaj. Şi nimic nu mi se pare mai departe de psihagogia platoniciană decît ideea potrivit căreia o retorică a mărturisirii pe o scenă judiciară ar putea opera transformarea unei persoane nedrepte într-o persoană dreaptă. Într-adevăr, chiar dacă întîlnim multe pasaje despre funcția terapeutică a tribunalului în texte tragice şi în alte texte greceşti, această terapeutică cerută tribunalului nu priveşte, în cele mai multe cazuri, sufletul celui care a comis greşeală. Este o terapeutică ce trebuie aplicată cetății; luați exemplul lui Oedip: a-l pedepsi pe criminal nu-l vindecă pe criminal. Izgoneşte din cetate un rău care este, într-adevăr, perceput ca impuritate şi boală. Nu este o psihagogie, este o politică. O politică a purificării pusă în joc de ideea că tribunalul vindecă, în niciun caz, însă, o psihagogie a sufletelor individuale. În al doilea rînd, nici exemplul lui Socrate nu cred că poate fi invocat, căci, în fond, atunci cînd este adus în fața tribunalului, Socrate face cu totul altceva decît să se auto-acuze. Socrate nu dă fuga la judecător după ce va fi comis o greşeală, nu-i iese acestuia în întîmpinare; din contră, judecătorii sînt cei care l-au urmărit pe el. Şi, pe de altă parte, dacă se lasă condamnat nu este absolut deloc pentru că ar fi comis o nedreptate şi pentru că ar recunoaşte că a comis o nedreptate. În texte, indiferent că e vorba de *Apărarea de Socrate*, de *Phaidon* sau, în mai mică măsură, de *Criton*, ca şi de un pasaj de la sfîrşitul lui *Gorgias* în care se face aluzie, printr-un fel de prefigurare retrospectivă, la ceea ce fusese – la ceea ce, în raport cu dialogul, avea să fie – procesul lui Socrate[6], Socrate nu apare absolut deloc asemenea

6. Platon, *Gorgias*, 521c, şi toată dezvoltarea care urmează la 521d–522e: "Callicles: Cît de încredințat pari, Socrate, că tu nu poți păți nimic din toate astea, dacă stai retras deoparte, şi că nu poți fi tîrît la tribunal, poate de cel mai ticălos şi mai netreb-

cuiva care spune: Sînt vinovat, şi de aceea mă supun legilor. Ci: Dat fiind că cetăţenii se folosesc de legi, care în ele însele sînt drepte, dar pentru a mă condamna pe nedrept, aş comite eu însumi o nedreptate dacă aş încerca să mă sustrag acestor legi. Recunoştinţa pe care o datorez cetăţii şi respectul pe care îl datorez legilor face ca, deşi urmărit pe nedrept, să nu mă sustrag urmăririi şi urmărilor ei; abia aceasta ar fi o nedreptate. Nu ceva de ordinul mărturisirii, ci un cu totul alt joc joacă Socrate faţă de judecători. Nu mărturisirea greşelii comise, ci supunerea faţă de legi pentru a nu comite o nedreptate nesupunîndu-li-se. Să nu citäm, aşadar, exemplul lui Socrate pentru a confirma semnificaţia acestei aşa-zise scene a mărturisirii terapeutice şi psihagogice.

Dar de ce face, atunci, Socrate, aici, această referire la mărturisirea greşelilor şi ce semnificaţie se cuvine să dăm acestui pasaj? Trebuie, mai întîi, să reamintim, după părerea mea, contextul. Acest pasaj se află la joncţiunea dintre discuţia oarecum preliminară cu Polos – în care, încă o dată, s-a demonstrat că retorica nu înseamnă şi nu este nimic, chiar dacă i se cere să fie doar o *tekhnê* –, la joncţiunea, deci, dintre această lichidare a retoricii şi a ceea ce va fi, în partea a doua, prin discuţia cu Callicles, punerea în evidenţă a parrhesiei filosofice înseşi. Trebuie să privim acest pasaj ca un fel de limită finală a dezbaterii asupra retoricii, dacă nu chiar, mai curînd, mi se pare, ca răsturnarea ei istorică. Ceea ce prezintă Socrate aici este o întrebuinţare aproape bufonă a retoricii. În fine, pun "bufonă" între ghilimele, trebuie să fim mult mai prudenţi şi mai măsuraţi. Iată ce vreau să spun: Socrate tocmai a stabilit – aşa a demonstrat el că retorica nu înseamnă, nu este nimic – că important nu e să scapi de nedreptatea celorlalţi. Important e să nu comiţi nedreptatea tu însuţi. Şi dacă asta e important, la ce mai serveşte retorica? A spus-o chiar el: retorica nu poate servi la nimic. Căci dacă important e să nu comiţi nedreptatea, important va fi, prin urmare, să faci ca acela care e nedrept să devină efectiv drept, nu ca acela care e nedrept să apară, doar, ca fiind drept. Retorica nu serveşte, aşadar, la nimic. Şi pur şi simplu, ajuns la această limită, el spune: Dacă într-adevăr vreţi să vă folosiţi de retorică, dacă, în ciuda inutilităţii reale a retoricii, vreţi totuşi să vă folosiţi de ea, la ce oare aţi putea să vă folosiţi? Şi, atunci, el imaginează acea scenă paradoxală – scenă imposibilă în ea însăşi, care pentru un grec, în orice caz,

---

nic ins" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 386); "Callicles: Cum văd, Socrate, tu rămîi încredinţat că nu ţi se poate întîmpla nici un rău dintre acestea, ca şi cum te-ai fi aşezat dincolo de orice primejdii; ca şi cum ar fi cu neputinţă să te tragă la judecată vreun ticălos oarecare" (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 492).

nu are niciun sens – în care vedem pe cineva precipitîndu-se în fața tribunalelor și – textul o spune cît se poate de precis – folosindu-se de toată arta retoricii de care e în stare pentru a spune: Eu sînt vinovatul, vă rog, pedepsiți-mă! Tocmai ca pe o scenă paradoxală, ca pe o scenă imposibilă prezintă Socrate această utilizare a retoricii, pentru a demonstra cît de mult, pînă unde, într-adevăr, nu e în stare retorica de nimic. Iar confirmarea că acesta – acela al unei scene paradoxale și literal imposibile – e sensul pe care îl prezintă Socrate o avem, cred, în pasajul imediat următor, în care, după ce a explicat această utilizare confesională, această utilizare în scop de mărturisire a retoricii, el spune: Ar mai exista o utilizare a retoricii, dacă chiar vreți să vă folosiți de ea, după ce ați admis că important e să nu comiți nedreptatea. Dacă ați admis asta, ei bine, puteți să vă folosiți de retorică fie, lucru absolut bizar și inimaginabil, pentru a vă acuza pe voi înșivă, fie în situația pe care el o descrie așa: "Lucrurile se inversează, însă, dacă dorim să facem rău cuiva, fie el dușman, fie orice, cînd singura grijă pe care trebuie s-o avem va fi ca acesta să nu fie nedreptățit cumva de vreun dușman. Dacă dușmanul nostru nedreptățește pe cineva, atunci prin orice mijloc, și prin fapte și prin vorbe, trebuie să-l împiedicăm să dea socoteală și să meargă la judecător. Dacă ajunge acolo, să punem la cale scăparea și neispășirea lui; dacă a furat mulți bani, să nu-i restituie, ci păstrîndu-i să-i cheltuiască și pentru el și pentru toți ai lui, în chip nedrept și nelegiuit. Dacă prin fărădelegile sale merită moartea, să nu fie dat morții cu nici un chip, ci să dăinuie fără moarte în ticăloșia lui" {"Dimpotrivă, schimbînd rolurile, dacă-i vorba să facem cuiva – vrăjmaș sau altul – un rău, o singură grijă vom avea: să nu-l facem victima unui dușman. Trebuie să ne dăm toată osteneala, în acest caz, cu fapta și cuvîntul, ca el să n-ajungă spre ispășire în fața judecătorului, iar dacă ajunge, să i se facă toate înlesnirile spre a scăpa de pedeapsă. Astfel, dacă el a furat cine știe ce sume mari de bani, să nu le înapoieze, ci să le cheltuiască pentru sine și ai săi, în mod nedrept și nelegiuit. Tot așa, dacă prin fapte criminale ar merita moartea, pe cît cu putință să nu moară, ci să trăiască mereu cu păcatele sale sau cel puțin să trăiască cît mai mult în aceeași stare"}[7]. Mi se pare că acest pasaj lămurește perfect semnificația celui imediat anterior, pe care vi l-am distribuit în fotocopie. Situația e prin urmare aceasta: din moment ce important e să nu comiți nedreptatea, de aici se poate deduce că retorica nu înseamnă, nu este nimic. Nu este nimic

7. *Id.*, 480e–481b: trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 338; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 428.

în ea însăşi şi nu este de niciun folos. Dar dacă vrem cu adevărat – plecînd de la principiul că important e să nu comiţi nedreptatea – să ne folosim de retorică, dacă vrem totuşi să ne folosim de acest lucru care nu înseamnă şi nu este nimic şi care nu foloseşte la nimic, ce-am putea face? Ei bine, am putea recurge la aceste două utilizări groteşti: una, să dăm fuga la judecător şi să ne desfăşurăm întregul talent retoric pentru a ne auto-acuza; sau, atunci cînd am avea un duşman împotriva căruia am avea un dinte puternic, ne-am duce să-l apărăm înaintea tribunalelor şi ne-am strădui să facem în aşa fel încît să nu fie pedepsit şi ca în această pedeapsă el să nu afle un principiu a transformării sale din om nedrept în om drept. L-am menţine în nedreptatea sa, am face în aşa fel încît să nu se îndrepte, şi în felul acesta am putea să-i aducem, în calitatea noastră de duşmani ai lui, cel mai nefast serviciu. Sînt cele două paradoxuri ale utilizării imposibile şi ridicole a retoricii, din momentul ce am admis principiile precedente. Nu există o psihagogie a mărturisirii, nu există o psihagogie judiciară. Nu manifestînd adevărul despre noi înşine în faţa unui judecător care împarte pedepse vom putea să ne transformăm din oameni nedrepţi în oameni drepţi. Şi mi se pare, deci, că acesta e sensul pe care se cuvine să-l avem în minte atunci cînd vorbim despre acest pasaj.*

În schimb – iar acum trecem la cel de-al doilea text despre care voiam să vă vorbesc –, există un pasaj în care se vede care e modul de a fi al discursului care va putea să opereze în mod efectiv psihagogia despre care e vorba. Nu retorica, nu greşeala judiciară, nu prin acest joc al greşelii, al mărturisirii şi al pedepsirii vor putea fi operate lucrurile. Pasajul pe care vi-l citez [...]** se găseşte la 486d: "Dacă aş avea cumva sufletul de aur, Callicles, nu crezi că aş fi fericit să găsesc una dintre pietrele cu care se încearcă aurul? Apropiindu-mi sufletul de cea mai bună dintre ele, dacă aş verifica prin ea că sufletul mi-este bine îngrijit, n-aş fi oare încredinţat de buna mea stare, fără să mai am nevoie de altă încercare? [...] Eu sînt încredinţat că toate părerile cugetului meu cu care tu te declari de acord sînt, prin acest fapt, şi adevăruri. Îmi dau seama că cel ce vrea să cerceteze temeinic buna sau reaua vieţuire a sufletului, trebuie să aibă trei calităţi[8], pe care tu le ai pe de-

* Manuscrisul prezintă aici o foarte lungă dezvoltare despre diferenţa dintre poziţia lui Socrate, exprimată aici, în legătură cu funcţia pedepsei şi cea a lui Protagoras, din dialogul cu acelaşi nume, paragraful 324a.

** M. F.: e cealaltă fotocopie.

8. *Id.*, 487a: "Îmi dau seama că cel ce vrea să cerceteze temeinic buna sau reaua vieţuire a sufletului trebuie să aibă trei calităţi {...}: ştiinţa *(epistemên),* bunăvoinţa *(euno-*

plin, anume: ştiinţa *(epistêmen),* bunăvoinţa *(eunoian)* şi sinceritatea *(parrhesian).* Am întîlnit mulţi oameni care n-au fost capabili să mă pună la încercare fiindcă le-a lipsit ştiinţa ta. Alţii sînt învăţaţi, dar nu vor să-mi spună adevărul pentru că nu le pasă de mine, spre deosebire de tine. Aceşti doi străini, Gorgias şi Polos, sînt învăţaţi şi-mi sînt şi prieteni, însă, sfiindu-se mai mult decît trebuie sînt lipsiţi de sinceritate *(parrhesia).* Oare nu este aşa? Ei doi au mers atît de departe cu sfiala încît, din cauza ei, fiecare a cutezat să vorbească contrar proprii lui opinii, în faţa mai multor oameni şi încă în legătură cu chestiuni de cea mai mare importanţă. Tu ai toate aceste calităţi care lipsesc altora" {"De m-aş fi născut cu o inimă de aur, îţi închipui tu, Callicles, ce bucuros m-aş simţi acum că am dat peste una dintre acele pietre cu care oamenii încearcă aurul? S-o găsesc pe cea mai preţioasă şi să ştiu de-acum înainte cu siguranţă că, dacă-mi apropii sufletul de ea şi-mi spune că e frumos împlinit şi instruit, eu am destul şi nu mai este nevoie de nicio altă probă! [...] pot acum şti un lucru: orice-mi vei încuviinţa tu, din cele ce cugetul meu gîndeşte şi rosteşte, acela este adevărul adevărat. Şi mă gîndesc că oricine vrea să pună la încercare un suflet şi să afle dacă este cum trebuie ori ba, are nevoie de trei însuşiri: de ştiinţă, bunăvoinţă şi sinceritate în vorbire; tu le ai pe toate trei. Într-adevăr, eu întîlnesc multă lume care nu este în stare să mă supună cercetării: unii pentru că nu sînt învăţaţi ca tine; alţii e adevărat că nu-s lipsiţi de învăţătură, însă nu vor să-mi spună adevărul, fiindcă nu-şi bat capul cu mine, aşa cum ţi-l baţi tu; cît priveşte, în fine, pe aceşti doi străini de aici, pe Gorgias şi Polos, ei sînt şi învăţaţi, şi prietenoşi mie; sînt însă lipsiţi de o anumită vorbire deschisă şi se sfiesc ceva mai mult decît trebuie. De ce n-aş spune-o? Au ajuns la un asemenea grad de sfială că, din cauza acestui sentiment, fiecare dintre ei înţelege să vorbească, de faţă cu multă lume, tocmai contrariul a ceea ce gîndeşte – şi asta în problemele cele mai mari. Dar tu, tu ai toate însuşirile pe care nu le au ceilalţi"}[9]. Şi el enumeră cele trei calităţi pe care le are Callicles: acesta e *epistêmôn* (are *epistemê*); are prietenie, afecţiune pentru Socrate[10]; cît despre faptul "că eşti capabil de sinceritate *(par-*

---

ian) şi sinceritatea *(parrhesian)*" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344); "Şi mă gîndesc că oricine vrea să pună la încercare un suflet şi să afle dacă este cum trebuie ori ba, are nevoie de trei însuşiri: de ştiinţă, bunăvoinţă şi sinceritate în vorbire" (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 438).

9. *Id.,* 486d–487b: trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 438.

10. *Id.,* 487b: "Ai o educaţie temeinică *(pepaideusai te kar hikanôs),* după părerea ma-

rhesiazesthai) şi că nu te sfieşti, tu însuţi o spui şi cuvîntarea ţinută puţin mai înainte te confirmă. Încît este limpede pentru cele ce urmează: dacă tu te declari de acord cu mine într-o privinţă, lucrul va fi suficient verificat de mine şi de tine ca să nu mai fie nevoie să recurgem şi la alt mijloc de verificare" {"cît despre faptul că eşti în stare a vorbi cu toată sinceritatea şi fără nicio sfială, asta o spun şi eu, dar o arată mai ales cuvîntul ce-ai rostit tu însuţi puţin mai înainte. Deocamdată ne-am lămurit în această privinţă: cînd una dintre părerile mele este întărită de tine, nu va mai fi nevoie să o supunem la o altă cercetare; ea va fi îndeajuns de probată de mine şi de tine"}[11]. Iar ceva mai departe, la sfîrşit, în josul paginii, observaţi, plecînd de la ceea ce am putea numi pactul parrhesiastic al punerii la încercare a sufletelor, acest mic paragraf, aceste cîteva rînduri care se referă în mod explicit la îndrumarea sufletelor: "Să fii încredinţat că de greşesc în viaţa mea nu o fac înaidins, ci din neştiinţă. Prin urmare, nu înceta să mă dojeneşti, aşa cum ai început, şi arată-mi îndeajuns cu ce trebuie să mă ocup, şi în ce chip să ajung la asta, iar dacă de acord fiind acum cu tine, mă vei prinde în viitor că nu procedez aşa cum am căzut de acord, socoteşte-mă un prost nevrednic de a mai primi vreo dojană altădată" {"Eu, de fac vreo greşeală în viaţă, poţi fi sigur că nu păcătuiesc cu voie, ci numai din propria mea neştiinţă. Tu deci, fiindcă ai început să-mi dai sfaturi, n-ar trebui să mă laşi în drum, ci să mă călăuzeşti mai departe, spunîndu-mi ce îndeletnicire mi s-ar potrivi şi în ce chip să mi-o însuşesc. Şi dacă mă prinzi că acum sînt de acord cu tine, iar pe urmă lucrez împotriva acordului nostru, socoteşte-mă fricosul fricoşilor şi nu-mi mai da nicio îndrumare, ca unuia ce nu-i vrednic de nimic"}[12].

Acest pasaj, aşa cum vedeţi, se opune, fie şi indirect, dar cît se poate de clar, celui pe care vi l-am citit înainte. În ambele cazuri este, într-adevăr, vorba de: ce trebuie să facem atunci cînd am comis o greşeală? Ipoteză bufonă, absurdă, pentru cineva care ar crede în retorică: a da fuga la judecător şi a te auto-acuza. Şi iată, acum, cealaltă formulă, care e tocmai aceea a acţiunii filosofice asupra sufletului prin care, dacă s-a comis o greşeală, trebuie să se admită că aceasta n-a

---

jorităţii atenienilor, şi eşti şi binevoitor cu mine *(emoi ei eunoûs)*" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344); "De învăţat, eşti deosebit de învăţat; mulţi dintre atenieni ar putea da mărturie; apoi, faţă de mine, eşti binevoitor" (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 438).

11. *Id.,* 487d–e: trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 345; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 439.

12. *Id.,* 488a-b: trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 345; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 439–440.

fost comisă în mod voit, că, deci, cel care a comis-o are nevoie, în continuare şi din nou, de sfaturi. Dar dacă după aceste sfaturi şi odată ce respectivul a fost lămurit cu privire la natura greşelii, el comite din nou această greşeală, ei bine, singura pedeapsă va fi să fie abandonat de cel care-l îndrumă. Observaţi că ne aflăm pe o cu totul altă scenă, cu total alte proceduri şi în total alt context, cu un cu totul alt joc decît cel din scena judiciară a mărturisirii. Iată de ce aş vrea să revin un pic asupra elementelor din acest pasaj.

Mi se pare că în acest pasaj sînt definite, chiar şi rapid şi oarecum pur metodologic (ca reguli ale discuţiei), modul de a fi al discursului filosofic şi felul său de a lega sufletul în acelaşi timp de adevăr, de Fiinţă (de ceea ce este), şi de Celălalt. Mi se pare că acest pasaj este interesant pentru că reia, teoretizează, într-un mod, evident, fugitiv, dar foarte clar totuşi, lucrul despre care a fost vorba pe parcursul întregului dialog, de vreme ce – aceia dintre dumneavostră care l-au citit îşi aduc aminte – Socrate n-a încetat să-i spună interlocutorului său: Nu vreau să-mi ţii mari discursuri, nu vrea să-mi faci elogiul retoricii, vreau doar să-mi răspunzi la întrebări. Şi vreau să-mi răspunzi la întrebări nu – aşa cum se va spune în *Menon* sau cum vom vedea în alte dialoguri – pentru că în adîncul tău ştii tu adevărul. [Sau, mai curînd,] această propoziţie este într-adevăr implicită aici, dar nu asupra acestui punct e focalizată tema acelui "vreau să-mi răspunzi la întrebări" care străbate întregul {dialog} *Gorgias*. "Vreau să-mi răspunzi la întrebări" înseamnă, în *Gorgias:* Vreau să fii martorul adevărului. Răspunzînd exact aşa cum gîndeşti, exact aşa cum îţi vine [în] minte la întrebările pe care ţi le voi pune, fără să ascunzi nimic, nici din interes, nici prin împodobire retorică, nici de ruşine – [care] va juca un mare rol în toată afacerea –, ei bine, spunînd cît se poate de exact ceea ce gîndeşti, vom avea o adevărată punere la încercare a sufletului. Nu ca instrument de memorare, nu ca joc dialectic cu memoria este justificat, aici, dialogul. El este justificat ca o punere permanentă la încercare a sufletului, ca un *basanos* (o probă) a sufletului şi a calităţii lui prin jocul întrebărilor şi al răspunsurilor.

Acest pasaj mai este, apoi, interesant şi pentru că, teoretizînd în felul acesta, sau cel puţin regrupînd un anumit număr de teme care străbat întregul dialog, şi care constituie un fel de pact pe care Socrate îl reaminteşte de-a lungul întregului dialog, întîlnim în el, aşa cum puteţi vedea, termenul *parrhesia,* acest cuvînt care e folosit, bineînţeles, cu semnificaţia lui curentă, în afara cîmpului său politic precis, în afara cîmpului instituţional despre care am vorbit. Altfel spus, aici este vorba, pur şi simplu, de vorbirea liberă, slobodă, pe şleau, de faptul de

a spune ce ai în minte, de libertatea cuvîntului, de libertatea de exprimare, de a spune exact ce gîndeşti, fără îngrădiri, fără ruşine. Dar dacă această semnificaţie a cuvîntului *parrhesia* este semnificaţia tradiţională, cuvîntul e folosit aici într-o reflecţie despre ce trebuie să fie dialogul filosofic şi despre ce trebuie să fie, în consecinţă, jocul adevărului şi jocul punerii la încercare care e jucat de filosof şi de discipolul său – de cel care pune întrebări şi de cel care e întrebat, de cel care urmăreşte şi de cel care e urmărit. În această măsură, cred că avem, aici, un prim mod de utilizare – nici nu există, în orice caz, altele în literatura acelei epoci, şi n-a existat nici înainte – a cuvîntului *parrhesia* în contextul, în interiorul acelei practici care este deja practica direcţiei de conştiinţă. Veţi găsi, atunci, mult mai tîrziu, texte care, integral sau parţial, în tot cazul, vor acorda un loc important teoriei parrhesiei. Există, de exemplu, un tratat al lui Plutarh consacrat distingerii linguşitorilor: Cum poate fi recunoscut un linguşitor, cum poate fi demascat un linguşitor?[13] De fapt, acest text este o discuţie foarte tehnică despre ce este linguşeala spre deosebire de *parrhesia*. Şi avem o reflecţie, dacă nu teoretică, cel puţin tehnică, tehnologică aproape, despre *Parrhesia*. În cazul de faţă nu este cazul încă, dar cuvîntul e folosit deja în contextul practicii îndrumării sufletelor, al îndrumării filosofice, al îndrumării individuale a sufletelor, şi este pentru prima dată. Tocmai de aceea se cuvine să ne oprim o clipă asupra acestui pasaj.

Contextul în care se află situat acest pasaj, vă aduceţi aminte, e foarte simplu. Ne aflăm puţin după pasajul, pe care l-am citit, despre mărturisire, şi care mi se pare a se afla, tocmai, într-o opoziţie aproape caricaturală cu acesta. Polos a fost, prin urmare, descalificat ca interlocutor, pentru că s-a băgat, oarecum, în discuţie. A fost, într-adevăr, obligat să admită că dacă efectiv drept e mai bine decît nedrept, atunci retorica nu serveşte la nimic. Acesta e momentul în care intervine Callicles, şi Callicles a văzut foarte bine care era punctul slab al discursului lui Polos, anume faptul că Polos a încercat să ţină laolaltă două propoziţii. În primul rînd, propoziţia că retorica e utilă, şi, în al doilea rînd, propoziţia că drept e mai bine decît nedrept. Socrate a demonstrat că cele două propoziţii nu pot fi susţinute şi, susţinînd, el, că drept e mai bine decît nedrept, a demonstrat, prin urmare, că retorica e inutilă, şi nu numai că e inutilă, ci că nu înseamnă şi nu este nimic. Prin urmare, tactica lui Callicles în această discuţie va fi dedusă foarte uşor

13. "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami" {Cum se poate deosebi linguşitorul de prieten}, *in* Plutarque, *Oeuvres morales,* vol. I–II, trad. fr. R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

de aici. Callicles va adopta poziția opusă, care constă în a spune: Nu e adevărat că drept e mai bine decît nedrept, prin urmare retorica există, prin urmare retorica e utilă. Acest pasaj celebru, despre faptul că drept e de preferat lui nedrept, este explicat, interpretat ca fiind nu numai – ceea ce este exact – schița celui care va fi Thrasymachos în *Republica,* [ci] și reinterpretat ca un fel de prefigurare a omului nietzschean, ca un fel de afirmare primă a voinței de putere. Această interpretare, în schimb, mi se pare cu totul aventuroasă și la fel de anacronică ca și cea care făcea din pasajul pe care l-am explicat înainte o prefigurare a mărturisirii. Nu de o morală a mărturisirii și a pedepsei opusă unei morale a voinței de putere e vorba în această discuție din *Gorgias.* Din rațiuni istorice cît se poate de evidente, ar fi și de mirare să fie așa.

Dacă insist asupra lui Callicles este, veți vedea, dintr-un motiv simplu. Aș vrea doar, pentru a situa lucrurile pentru că trebuie să ne mișcăm rapid, să spun că, în fond, Callicles este un tînăr în același timp bine, corect, oarecare, pe scurt, întru totul normal. Căci dacă luăm discursul lui despre drept și nedrept, [atunci cînd spune]: Nu este adevărat că trebuie să preferăm dreptul nedreptului, cum își justifică el afirmația, pe ce se bazează? O justifică spunînd: Nu trebuie să procedăm asemenea unui sclav, căci numai sclavii îndură nedreptatea fără a putea să se apere (483b). 483c: Trebuie să facem parte dintre cei mai puternici, dintre mai capabili, dintre cei care sînt *donatoi pleon ekhein* (capabili să aibă mai mult decît ceilalți). Trebuie să ne străduim să triumfăm asupra *hoi polloi,* asupra celor mulți (483d), trebuie să facem parte dintre *dunatôteroi* (cei care sînt mai puternici decît ceilalți). 483e: Trebuie ca acela care e mai puternic *(kreittôn)* să-i comande celui care e mai puțin puternic, celui mai slab *(hêttôn),* trebuie să facă pare dintre *beltistoi,* dintre cei mai buni.[14] Or, acestea sînt cele mai bana-

14. Platon, *Gorgias,* 483b–e: "Eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi și mulți *(hoi polloi)*. Așadar, pentru ei, pentru avantajul lor, stagtornicesc legi, înalță laude și aruncă blesteme. Pentru a înspăimînta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult *(ekphobountes te tous errômenesterous tôn anthôpôn kai dunatous ontas pleon ekhein)* [...]. Dar natura însăși arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decît cel netrebnic, cel ce este mai putemic decît cel ce este mai slab *(pleon ekhein kai ton dunatôteron tou adunatôterou)* [...] dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpînește mai mult decît el *(ton kreittô tou hêttonos arkhein)*. [...]. Conform acesteia educăm noi pe cei mai buni *(tous beltistous)* și mai puternici dintre noi" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 340–341); "făcătorii legilor sînt, după credința mea, tocmai oamenii cei slabi și mulți. Pentru ei înșiși și în vederea intereselor proprii întocmesc ei legile și orînduiesc răsplățile, ca și dojenile. Spre a înfricoșa pe oamenii care sînt mai puternici și în măsură să aibă mai mult [...]. Cît privește natura, ea învederează, cred, de la sine că-i dreptul celui mai destoinic să

le afirmații, cele care pot fi găsite la orice grec în clipa cînd face parte din categoria cetățenilor cu drepturi depline, dar şi din acea clasă de oameni care, prin statutul, prin originea, prin averea lor au pretenția să guverneze cetatea. Nimic extravagant în proiectul lui Callicles. Singurul lucru de care el se izbeşte, singurul lucru care îi stă în cale şi care face ca această atitudine absolut normală – a vrea să faci parte dintre cei mai buni şi a fi, cu titlul de cel mai bun, cel care îi comandă celui mai slab şi mai puțin bun – [să întîmpine rezistență] este faptul că el are în fața sa un *nomos* (o lege) care e tocmai legea democrației ateniene care tinde să acorde tuturor acelaşi statut şi, mai ales, să împiedice ca vreunul s-o ia înaintea celorlalți. Iar în fața a ceea ce, pentru el, constituie un scandal (această lege a egalității), el foloseşte – şi tocmai aici, dacă vreți, există ceva care face ca personajul lui Callicles să nu fie un tînăr aristocrat absolut ca oricare altul – o argumentație despre care ştim că vine cît se poate de direct de la sofişti, de la Gorgias, de la Protagoras etc., şi care constă în a spune că *nomos*-ul nu e decît o chestiune de convenție şi că nicio lege nu obligă plecînd de la Natură. El reinterpretează, aşadar, această situație intolerabilă pentru el. El, care vrea să joace normal jocul aristocratic al celui mai bun, care aparține unei lumi agonistice în care cei mai puternici trebuie să aibă întîietate, să treacă înaintea celor mai slabi, se foloseşte de acest tip de argument. Şi se impune, prin urmare, să înțelegem că în Callicles, Socrate nu are cîtuşi de puțin de-a face cu un reprezentant premonitoriu al unei aristocrații cvasi-nietzscheene – incapabil să se supună vreunei legi în momentul în care acea lege ar vrea să-i înfrîneze setea de putere. În Callicles, Socrate are de-a face cu un tînăr care vrea să joace, într-un sistem devenit egalitar, un joc agonistic tradițional. Avantajele de avere, statutul tradițional pe care el le deține nu mai pot să-l plaseze printre cei mai buni, iar faptul de a face parte dintre cei mai buni nu îi conferă o autoritate reală. Cum ar putea s-o dobîndească? Ei bine, pur şi simplu prin retorică. Retorica va fi, prin urmare, un instrument care îi va permite să joace, în sistemul egalitar, vechiul joc tradițional al întîietății şi al statutelor privilegiate. Retorica este instrumentul cu ajutorul căruia poate fi făcută din nou inegalitară o societate căreia s-a încercat să i se impună o structură egalitară prin intermediul unor legi democratice. Trebuie, deci, ca această re-

---

aibă mai mult decît nevolnicul, al celui mai puternic, mai mult decît bicisnicul. [...] Aşa e după ea însăşi temelia dreptului: superiorul să cîrmuiască pe inferior, el să capete mai mult. [...] Pe cei mai aleşi şi mai puternici fii ai noştri [...] noi îi încîntăm, îi vrăjim..." (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 432–433).

torică să nu mai fie indexată după lege, corelată cu legea, pentru că tocmai împotriva acestei legi trebuie ea să funcționeze. Retorica trebuie, așadar, să fie indiferentă la drept și nedrept, și doar ca pur joc agonistic e justificată ea. Iată în ce context se situează pasajul pe care aș vrea să vi-l explic.

Și, atunci, în fața acestei utilizări a retoricii fără indexarea ei după drept sau nedrept, ce îi va propune Socrate lui Callicles? Ei bine, îi va propune un alt joc discursiv, total diferit, punct cu punct diferit. Într-adevăr, în primul rînd, fie în această situație tradițională, fie în această situație conflictuală în care niște oameni, aparținînd elitei sau care vor să joace jocul agonistic, se izbesc de o structură egalitară și democratică, retorica este un discurs care, în mintea un Callicles la fel ca, de altfel, în mintea retorilor, are o singură utilizare: aceea de a triumfa asupra, de a ne adresa, prin urmare, celor mulți *(hoi polloi)* și, adresîndu-ne celor mulți, [de] a-i convinge. Și, obținînd prin urmare convingerea și sprijinul celor mulți, vom putea să ne întrecem rivalii. Retorica este, dacă vreți, o practică discursivă care se joacă în trei categorii de personaje: cei mulți care trebuie convinși; rivalii asupra cărora avem a triumfa; și cel care se folosește de retorică și care vrea să devină primul.

Ceea ce-i propune Socrate lui Callicles este un discurs care nu funcționează în acest joc cu trei etaje, sau care nu funcționează în acest spațiu agonistic cu cei mulți, rivalii și cel care vrea să iasă cîștigător. Este un discurs de care ne servim ca *basanos*[15], ca punere la încercare a unui suflet de către altul. De-a lungul întregii discuții precedente cu Polos, fusese vorba de a te folosi de interlocutor ca de un martir, ca de un martor.[16] Aici, cuvîntul *basanos* face ca discursul să meargă de la un suflet la altul ca o punere la încercare, ca o probă. În ce sens? Folosirea metaforei pietrei de încercare este interesantă. Căci, într-adevăr, ce arată, ce demonstrează piatra de încercare? Care este natura ei și ce funcție are ea? Natura ei este că există în ea ceva ca o afinitate între

15. *Id.,* 486d: "una dintre pietrele cu care se încearcă aurul *(tona tôn lithôn hê basanizousin ton khruson)*" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344); "una dintre acele pietre cu care oamenii încearcă aurul" (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 438). *Basanos* desemnează, în limba greacă, piatra de încercare.

16. *Id.,* 472b: "Eu, în schimb, dacă nu voi reuși să te aduc ca singurul meu martor, pe tine *(an mê se auton hena onta martura),* făcîndu-te să cazi de acord cu cele ce susțin, consider că nu voi fi împlinit nimic din ceea ce ne preocupă" (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 325); "Eu, în schimb, de nu te voi putea aduce martor în sprijinul celor ce susțin, pe tine unul singur, voi socoti că n-am îndeplinit nimic de preț în legătură cu cele discutate" (trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 414).

ea însăşi şi lucrul pe care ea îl probează, pe care îl pune la încercare, ceva care va face ca natura a ceea ce este probat de către ea să fie, astfel, dezvăluit, adus la lumină de către ea. În al doilea rînd, piatra de încercare funcţionează în două registre: în registrul realităţii şi în registrul adevărului. Altfel spus, piatra de încercare ne permite să aflăm care e realitatea lucrului pe care vrem să-l probăm prin intermediul ei şi, manifestînd realitatea lucrului care e pus la încercare prin intermediul ei, arată dacă acel lucru este cu adevărat ceea ce pretinde că este şi dacă, în consecinţă, discursul sau aparenţa lui e conformă cu ceea ce este. Prin urmare, raportul care va exista între suflete nu mai e absolut deloc raportul de tip agonistic în care problema este de a te impune în faţa celorlalţi. Între suflete, raportul va fi unul de punere la încercare, va fi acel raport de *basanos* (de piatră de încercare) în care va exista afinitate de natură şi, prin această afinitate de natură, demonstrare în acelaşi timp a realităţii şi a adevărului, adică a ceea ce este sufletul în ce are el *etumos* (autentic). Vă aduceţi aminte, am întîlnit deja această noţiune a autenticului (a lui *etumos*) în legătură cu *logos*-ul[17]. Iar în măsura în care un suflet se manifestă prin ceea ce spune (prin *logos*-ul său, [prin] punerea la încercare, în dialog, a *logos*-ului: a afla ce este acest *logos* în realitate şi dacă ceea ce este el este efectiv conform realităţii şi dacă spune adevărul), ceea ce este valabil pentru *logos* este valabil şi pentru suflet. Jocul nu mai este, aşadar, agonistic (al superiorităţii). Este un joc al punerii la încercare în doi, prin afinitate de natură şi manifestare a autenticităţii, a realităţii-adevăr a sufletului.

În al doilea rînd, observaţi că, în această probă a adevărului, punctul de mai multe ori indicat ca fiind elementul marcant, şi care va face să se purceadă efectiv la această punere la încercare şi ca această punere la încercare să conducă la o decizie, care este, în ce anume constă? E vorba de ceea ce, în text, apare numit, de mai multe ori, *homologia*. *Homologia,* acest termen revine de mai multe ori, şi e vorba de identitatea discursului la unul şi la celălalt.[18] Atunci cînd, în aceste două suflete care se pun la încercare, care se probează şi se simt unul pe celălalt prin afinitate, poate să existe o *homologia* care să facă în aşa fel încît ceea ce spune unul să poată fi spus şi de către celălalt, va exista un criteriu de adevăr. Criteriul de adevăr al discursului filosofic nu trebuie, aşadar, căutat, aşa cum vedeţi, într-un fel de legătură internă în-

17. Cf., asupra acestui punct, cursul din 2 martie şi citatul din *Phaidros,* 243a, *supra*.

18. «*"Homologêseien"* (*Gorgias*, 486d), *"homologêsês"* (486e şi 487e): trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344–345; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 437–439.

tre cel care gîndeşte şi lucrul care este gîndit. Nu, deci, în forma a ceea ce va fi mai tîrziu evidenţa se obţine adevărul discursului, ci prin ceva care e numit *homologia,* şi care este indentitatea de discurs dintre două persoane. Cu o condiţie totuşi, şi tocmai aici întîlnim cei trei termeni pe care voiam să-i explic, printre care se găseşte şi *"parrhesia"*. Pentru ca această *homologia,* adică această identitate de discurs, să fie cu adevărat ceea ce vrem să fie, adică o punere la încercare, o probare a calităţii sufletului, trebuie ca nu numai discursul, ci şi sufletul şi individul care ţine acest discurs – şi, la drept vorbind, aceste trei lucruri coincid – să se supună unui anumit număr de criterii. Aceste trei criterii [sînt]: *epistemê, eunoia* şi *parrhesia*[19]. Şi ar trebui să ne referim (dar, din păcate, n-am timp) şi la alte pasaje, pe care le întîlnim ceva mai departe, referitoare la linguşeală.[20] Ce este, într-adevăr, linguşeala? Şi linguşeala este, în aparenţă, o *homologia*. Ce înseamnă a linguşi? A linguşi înseamnă a lua de la ascultător ceea ce el gîndeşte deja, a formula tu însuţi aceste lucruri ca pe propriul tău discurs şi a le înapoia ascultătorului, care va fi, în felul acesta, cu atît mai uşor convins şi cu atît mai uşor sedus cu cît e tocmai ceea ce spune el însuşi.

Avem aici, aparent dacă vreţi, o *homologia*. Niciodată însă aşa ceva nu va fi numit *homologia,* pentru că această aparenţă de identitate nu e decît o aparenţă. Nu *logos*-ul însuşi e identic, ci pasiunile, dorinţele, plăcerile, părerile, adică tot ce e iluzoriu şi fals. Asta e repetat şi re-dat, restituit prin linguşeală. *Homologia* dialogului, în schimb, este un adevărat criteriu de adevăr. Iar faptul că şi unul, şi celălalt ţin acelaşi *logos* nu va fi linguşeală cu o condiţie, aceea ca interlocutorii să fie înzestraţi cu *epistemê, eunoia* şi *parrhesia*. Spun: "interlocutorii să fie înzestraţi cu", asupra acestui punct va trebui să revenim o clipă, dar să lăsăm, dacă vreţi, asta pentru moment. *Epistemê,* adică ei trebuie să cunoască, să ştie: "a şti" se opune linguşelii care este, astfel, eliminată, dat fiind că nu se foloseşte decît de părere, de opinie. *Epistemê,* aici, nu se referă atît la ceea ce interlocutorul sau interlocutorii ar şti graţie unei cunoaşteri, unei ştiinţe pe care ar fi dobîndit-o, [cît] faptului de a nu spune niciodată ceea ce spun decît ştiind efectiv că este adevărat. În al doilea rînd, *homologia* nu va fi linguşeală cu o condiţie: aceea ca – şi de data aceasta, tot în opoziţie cu practica linguşitorilor – ceea ce caută

19. «*Id*., 487a: trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 344; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 438.

20. «*Id*., 502d–e (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 364–365; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 464) şi 522d (trad. de Al. Cizek, ed. cit., p. 388; trad. de C. Papacostea, ed. cit., p. 494).

interlocutorii [să nu fie] propriul bine, propriul cîştig, propria reputaţie în faţa ascultătorilor, propriul succes politic etc. Pentru ca *homologia* să aibă cu adevărat valoare de loc al formulării şi al punerii la încercare a adevărului, va trebui ca fiecare dintre cei doi interlocutori să aibă, faţă de celălalt, un sentiment de bunăvoinţă care să ţină de prietenie *(eunoia)*. Şi, în sfîrşit, al treilea lucru, va trebui, pentru a fi siguri că *homologia* nu va fi doar acea analogie a spuselor caracteristică linguşelii, ca fiecare dintre cei doi să folosească *parrhesia,* altfel spus [ca nimic] de ordinul fricii, al timidităţii sau al ruşinii să nu vină să îngrădească formularea a ceea ce fiecare consideră că este adevărat. E nevoie de curaj parrhesiastic. *Epistemê* care ne face să spunem ceea ce gîndim că este adevărat, *eunoia* care ne face să nu vorbim decît din bunăvoinţă faţă de celălalt, *parrhesia* care ne dă curajul să spunem tot ce gîndim, în ciuda regulilor, a legilor, a obiceiurilor, sînt cele trei condiţii [în] care *homologia,* adică identitatea *logos*-ului, la unul şi la celălalt, va putea să joace rolul de *basanos* (de probă, de piatră de încercare) despre care vorbim. *Epistemê*, *eunoia* şi *parrhesia,* dacă chiar vrem să facem comparaţii filosofice, putem spune că ocupă, într-o oarecare măsură, în cadrul unei practici filosofice definite prin dialog şi prin acţiunea unui suflet asupra altuia, exact, în fine, într-o anumită măsură, locul pe care evidenţa carteziană îl va avea atunci cînd discursul cartezian se va prezenta, se va afirma ca locul în care se produce şi se manifestă adevărul.

Şi atunci ar trebui, evident, să complicăm un pic lucrurile, chiar ceva mai mult, dar din păcate n-am timp... Căci de fapt jocul acesta se joacă în doi, în sensul că nici *epistemê,* nici *eunoia,* nici *parrhesia* lui Callicles nu sînt aceleaşi cu *epistemê, eunoia* şi *parrhesia* lui Socrate. Şi, tocmai, ceea ce se va petrece în dialog, începînd din acest moment, va fi felul în care, folosindu-se efectiv de *epistemê* – de ceea ce ştie şi de ceea ce ştie că este adevărat –, folosindu-se de prietenia sa – un pic limitată, dar, pînă la urmă, de bunăvoinţa sa faţă de Socrate – şi, în sfîrşit, de *parrhesia* sa, corect definită ca fiind capacitatea de a spune chiar lucruri scandaloase şi de ruşine, ei bine, folosindu-se de toate acestea şi aplicînd toate aceste reguli propriului său dialog, Callicles va ajunge, încet, încet, să lase discursul lui Socrate să triumfe, să aibă cîştig de cauză. Şi tocmai în acel moment, în tăcerea lui Callicles care va renunţa să vorbească, se va afirma o *epistemê* a lui Socrate care se va manifesta prin formularea acelor mari principii privitoare la trup şi suflet, la viaţă, moarte şi supravieţuire care constituie însuşi miezul cunoaşterii filosofice; *eunoia* lui Socrate, care este afecţiunea pe care el i-o poartă lui Callicles; şi *parrhesia* socratică, acea *parrhesia* de care el a făcut dovadă de-a lungul întregului dialog, dar care va fi evocată explicit abia la sfîrşit,

atunci cînd, printr-o anticipare retrospectivă, dialogul va evoca ceea ce, foarte curînd, va fi procesul lui Socrate şi moartea sa, şi curajul cu care el va enunţa adevărul în faţa judecătorilor săi.[21]

Astfel, aşa cum vedeţi, *epistemê, eunoia* şi *parrhesia* constituie nişte operatori de adevăr. Printr-un pact la care Socrate îl invită pe Callicles în acest dialog, *homologia* care se va derula, care va scanda restul dialogului, va constitui însăşi proba adevărului a ceea ce se spune şi, deci, a calităţii sufletelor care o spun. Observaţi că în această concepţie a pietrei de încercare, a *homologia* şi a condiţiei lor interne ce culmineaz ă în *parrhesia,* avem definirea acelei legături prin care *logos*-ul unuia poate să acţioneze asupra sufletului celuilalt şi să-l conducă spre adevăr. Şi aşa se face că *parrhesia* – care în utilizarea ei politică, după model periclean să zicem, avea posibilitatea de a lega în jurul celui care comandă pluralitatea celorlalţi în unitatea cetăţii –, ei bine, *parrhesia,* acum, îi va lega, unul de celălalt, pe maestru şi pe discipol. Şi legîndu-i unul de celălalt, [ea îi va] lega şi pe unul, şi pe celălalt de acea unitate care nu mai e unitatea cetăţii, ci unitatea cunoaşterii, unitatea Ideii, unitatea Fiinţei înseşi. *Parrhesia* filosofică a lui Socrate îl leagă pe celălalt, îi leagă pe ceilalţi doi, îi leagă pe maestru şi pe discipol în unitatea Fiinţei, spre deosebire de *parrhesia* de tip periclean care lega pluralitatea cetăţenilor reuniţi în cetate de unitatea de comandă a celui care capătă ascendent asupra lor. Înţelegeţi, atunci, de ce *parrhesia* periclean ă trebuie să conducă în mod necesar la ceva de felul retoricii, adică la acea utilizare a limbajului care ne permite să triumfăm asupra celorlalţi şi să-i reunim, prin persuasiune, la *{sic!}* unitatea acestei comenzi, în forma acestei superiorităţi afirmate. Din contră, *parrhesia* filosofică, care se desfăşoară în acest dialog dintre maestru şi discipol, conduce nu la o retorică, ci la o erotică. Şi cu asta, vă mulţumesc!

21. Cf. *supra*, nota 6.

Situaţia cursului

Frédéric Gros*

1. Protecte de cărţi şi un nou început

Cursul ţinut de Michel Foucault în 1983 la Collège de France se intitulează "Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi" *(Le Gouvernement de soi et des autres)*. Acesta este şi titlul unei cărţi pe care Foucault proiecta să o publice la editura Seuil, în noua colecţie "Des travaux" (Lucrări)[1]. Foucault întreprinde, astfel, în acel an o serie de cercetări care ar fi trebuit să constituie tot atîtea capitole ale acestei lucrări ce nu avea să vadă niciodată lumina tiparului, completînd analizele din anul precedent care, şi ele, se constituiseră tot ca o serie de dezvoltări care ar fi trebuit să-şi găsească locul în acel volum. În paralel cu *Istoria sexualităţii*[2], Foucault plănuia, într-adevăr, publicarea unei serii de studii despre guvernamentalitatea antică, în dimensiunile ei etice şi politice. Cursul de faţă se situează, aşadar, în prelungirea celui din 1982. Foucault chiar face frecvent referire la acest curs, reamintind, ici şi acolo, diferite analize anterioare.[3] În 1982, Foucault îşi stabilise drept cadru general al propriei întreprinderi studierea istorică a raporturilor dintre subiectivitate şi adevăr.[4] Ceea ce-şi propunea el era ca, plecînd de studierea noţiunii de "preocupare de sine" *(epimeleia heautou, cura sui)* în filosofia greacă şi romană, să descrie "tehnicile", situate istoric, prin care un subiect îşi construieşte un raport determinat

---

* Frédéric Gros este profesor de filosofie politică la universitatea Paris-XII şi la Institut d'Études Politiques din Paris. Ultimele cărţi publicate: *États de violence. Essai sur la fin de la guerre* (Paris, Gallimard, 2006), *Marcher, une philosophie* (Paris, Camets Nord, 2008) şi *Le Principe sécurité* (Paris, Gallimard, 2012).

1. Colecţie lansată în februarie 1983, coordonată de M. Foucault, F. Wahl şi P. Veyne. Cf. asupra acestui punct D. Defert, "Chronologie", in *Dits et Écrits. 1954–1988,* ed. D. Defert & F. Ewald, colab. F. Lagrange, Paris, Gallimard (col. "Bibliothèque des sciences humaines"), 4 vol, vol. I, p. 61.

2. *Histoire de la sexualité,* vol. II *(L'Usage des plaisirs)* şi III *(Le Souci de soi),* Paris, Gallimard, 1984 {*Istoria sexualităţii,* Timişoara, Editura de Vest, 1995, II. *Practicarea plăcerilor,* III. *Preocuparea de sine* (trad. de Beatrice Stanciu)}.

3. Cf. *supra,* cursurile din 12 ianuarie (prima oră), 16 februarie (prima oră), 23 februarie (prima oră) şi 3 martie (prima oră).

4. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982,* coord. F. Ewald & A. Fontana, ed. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (col. "Hautes Études"), 2001, p. 3–4 {*Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981–1982),* trad. de Bogdan Ghiu, Iaşi, Polirom, 2004, p. 13–14}.

cu sine, dă formă propriei existențe, își stabilește într-un mod reglementat relația cu lumea și cu ceilalți. Devenise, atunci, foarte repede evident că această preocupare de sine nu putea, sau cel mult în formele ei degradate (egoism, narcisism, hedonism), să reprezinte o atitudine spontană, o mișcare naturală a subiectivității. La această corectă preocupare de sine trebuie să fii îndemnat de un altul.[5] Apărea, astfel, convocată figura maestrului în materie de existență, a profesorului de viață antic, care reprezenta, încă din cursul de la Collège de France din 1980 cel puțin[6], marea alternativă istorică a directorului de conștiință creștin.[7] Căci acest profesor de existență mai curînd vorbește decît ascultă, mai curînd instruiește decît confesează, invită mai curînd la o construcție pozitivă decît la o renunțare sacrificială. Întrebarea cu privire la ce anume trebuie să structureze acest cuvînt viu adresat celui îndrumat determină, tocmai, o primă studiere, în 1982, a noțiunii de *parrhesia* ca vorbire liberă, curaj al adevărului, în cadrul direcției antice a existenței.[8]

Trecerea de la guvernarea de sine (*epimeleia heautou* în 1982) la guvernarea celorlalți (*parrhesia* în 1983) era, deci, coerentă. În 1983, Foucault pare, totuși, să insiste în a vrea să marcheze un nou început. Își începe cursul cu un comentariu asupra textului lui Kant despre Lumini, precedat el însuși de un ambițios preambul metodologic.[9] Primele cuvintele ale cursuri capătă, atunci, foarte repede aspectul unei reevaluări globale a propriilor cercetări începînd cu *Istoria nebuniei* și a unui bilanț metodologic, Foucault insistînd să-și scandeze în trei momente ansamblul operei (veridicțiune/guvernamentalitate/subiectivare), precizînd marile deplasări conceptuale operate de fiecare dată și lămurind, totodată, neînțelegerile.

Cea mai mare parte a primului curs va avea, totuși, ca obiect textul lui Kant. Opusculul despre *Aufklärung*[10] făcuse deja obiectul unei

---

5. *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 137–138.

6. Cf. asupra acestui punct M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980,* coord. F. Ewald & A. Fontana, ed. M. Senellart, Paris, Gallimard-Le Seuil (col. "Hautes Études"), 2012, ultimul curs (26 martie).

7. *Hermeneutica subiectului,* ed. cit., p. 387–389.

8. Cf., tot în *Hermeneutica subiectului,* sfîrșitul cursului din 3 martie (p. 350–351), și ambele ore ale celei din 10 martie (ed. cit., p. 355–392).

9. Cf. *supra,* începutul cursului din 5 ianuarie, prima oră.

10. Putem reaminti pentru reîmprospătarea memoriei că textele lui Kant și, respectiv, Mendelssohn sînt niște răspunsuri la întrebarea "Ce sînt Luminile?" {Ce este luminarea?} care fusese pusă inițial de către pastorul Zölner în decembrie 1783,

comunicări ținute, la 27 mai 1978, în fața Societății Franceze de Filosofie ("Qu'est-ce que la critique?" {Ce este critica?})[11]. Între un comentariu și celălalt, sub repetițiile de suprafață, diferența e totuși netă. În 1978, textul lui Kant fusese resituat din perpectiva unei unei "atitudini critice" pe care Foucault o datează la începuturile epocii moderne, ca opunîndu-se exigențelor unei guvernamentalități pastorale (a conduce conduita celorlalți prin intermediul adevărului). A pune problema Luminilor, a luminării, înseamnă a regăsi întrebarea: *cum să nu fim guvernați într-o măsură atît de mare?* Problema pusă era aceea a unei "dezrobiri", a unei "de-supuneri" *{désassujettissement}* în cadrul unei "politici a adevărului"[12]. Modernitate era determinată, atunci, ca o perioadă istorică privilegiată pentru studierea dispozitivelor de putere-cunoaștere înrobitoare.[13] În 1983, problema Luminilor va fi gîndită, de data aceasta, ca reînvestirea unei exigențe de a spune adevărul, a unei curajoase luări de cuvînt pentru adevăr apărute la greci, care dă naștere unei întrebări diferite: ce fel de guvernare de sine se impune să stabilim în același timp ca fundament și ca limită a guvernării celorlalți? Și "modernitatea" își schimbă atunci sensul: devine o atitudine meta-istorică a gîndirii înseși.[14] Ceea ce se păstrează, în schimb, în ambele comentarii este opoziția dintre două moșterniri kantiene posibile: o moștenire transcendentală în care Foucault refuză să se înscrie (a stabili reguli universale de adevăr cu scopul de a preveni înclinațiile unei rațiuni dominatoare); o moștenire "critică" în care, din contră, el înțelege să se recunoască (a provoca prezentul plecînd de la diagnosticarea a "ceea ce sîntem"). Încă din primul curs, Foucault înțelege, deci, să-și determine propriul loc în interiorul unei moșteniri filosofice, ca și cum ar fi anunțat că prin aceste studii despre *parrhesia* își problematiza statutul propriului discurs și definirea propriului rolului. De altfel, niciodată nu va fi fost Foucault la fel de perpendicular pe el însuși ca în acest curs.[15]

într-o notă la un articol publicat în același *Berlinische Monatschrift* care discuta problema căsătoriei din perspectivă civilă sau religioasă (cf. pentru mai multe precizări cartea lui J. Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières?,* Presses Universitaires de Saint-Étiennes, 1991).

11. Publicat în *Bulletin de la Société française de philosophie* din 27 mai 1978.

12. *Id.,* p. 39.

13. *Id.,* p. 46.

14. Cf. *supra,* cursul din 9 martie, prima oră.

15. Această muncă asupra Luminilor poate fi citită și ca un mod de a-și situa propria filiație față de Kant, într-un mod diferit de cel al lui J. Habermas, invitat în același an la Collège de France, de către P. Veyne, să țină niște conferințe (între

2. Etica şi politica parrhesiei[16]

Foucault va consacra întregul an 1983 problematizării istorice a noțiunii antice de *parrhesia*. Mai înainte de a începe această cercetare, sprijinindu-se pe o scenă parrhesiastică exemplară relatată de către Plutarh (Platon vorbind liber în fața tiranului Dionysios şi riscîndu-şi, în felul acesta, viața), Foucault începe prin a o formaliza plecînd de la o opoziție cu noțiunea de *speech act* a pragmaticilor englezi (referințele esențiale părînd a fi aici Austin şi Searle)[17]. Regăsim, astfel, dialogul cu tradiția analitică anglosaxonă început încă din *Arheologia cunoaşterii*[18]. În 1969, totuşi, era vorba de a opune două determinări ale "enunțului": fie, pentru filosofia analitică, enunțul ca secvență a unei combinații posibile a limbajului căreia îi definim regulile de producție; fie, pentru arheologie, enunțul ca secvență înscrisă în mod real în arhiva culturală căreia îi definim condițiile de realitate. În 1983, cel care va face diferența cu actele de limbaj va fi angajamentul ontologic al subiectului în actul de enunțare, *parrhesia* caracterizîndu-se ca exprimarea publică şi riscantă a unei convingeri proprii. Această spunere a adevărului, care deschide un risc pentru cel care o enunță, va putea să acopere, cu toate acestea, situații extrem de diverse: oratorul public

---

7 şi 22 martie, cf. D. defert, "Chronologie", ed. cit., p. 62). Să reamintim faptul că, în 1981, atunci cînd Universitatea din Berkeley proiectase crearea unui seminar Foucault-Habermas care ar fi putut deveni permanent, Habermas propusese ca temă "modernitatea" (cf. ce spune Foucault despre asta in *Dits et Écrits,* vol. IV, ed. cit., p. 446–447 {"[...] nu am înțeles niciodată prea bine care este sensul care se dădea în Franța cuvîntului modernitate; la Baudelaire, da; dar mai apoi, mi se pare că sensul se pierde puțin. Nu ştiu care e sensul pe care-l dau germanii modernității. Ştiu că americanii au proiectat un fel de seminar în care ar fi Habermas şi aş fi şi eu. Şi ştiu că Habermas a propus ca temă modernitatea. Mă simt puțin încurcat pentru că nu prea îmi e limpede ce vrea să spună asta, nici măcar – puțin contează cuvîntul, întotdeauna se poate găsi o etichetă arbitrară – care e tipul de probleme vizat prin acest cuvînt sau ce ar fi comun oamenilor numiți postmoderni. [...]", "Structuralism şi poststructuralism" (orig. "Structuralism and Post-Structuralism", trad. fr. "Structuralisme et poststructuralisme"), convorbire cu G. Raulet apărută inițial în revista *Telos,* vol. XVI, nr. 55, primăvara 1983, trad. de Emilian Cioc, in *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963–1984),* Ciprian Mihali (ed.), Cluj, Casa Cărții de Ştiință, 2001, p. 364}).

16. În lipsa unui "rezumat al cursului", de felul celor pe care Foucault le redactase în toți anii anteriori pentru administrația de la Collège de France, oferim în cele ce urmează o descriere a cursului din acest an în principalele sale articulații.

17. Cf. exemplele date ("şedința e deschisă", "mă scuzați" etc.) în cursul din 12 ianuarie, ora a doua.

18. *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, cf. de exemplu p. 118–120 *passim* {*Arheologia cunoaşterii,* trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Univers, 1999, p. 110–113 *passim* }.

la tribună în fața poporului reunit, filosoful în poziție de sfetnic al Principelui etc.

În 1982, cu ocazia primelor analize, era vorba doar de a descrie, prin *parrhesia,* francheţea profesorului de existenţă, gata să-şi brutalizeze discipolul şi să-i provoace mînia denunţîndu-i fără ocol defectele, viciile şi patimile. Foucault studiase, atunci, în special tratatul lui Galenus despre *Pasiunile sufletului* şi cîteva scrisori ale lui Seneca adresare lui Lucilius în care magistrul stoic făcea elogiul unei vorbiri transparente.[19] El insistase, de asemenea, asupra specificităţii, în cadrul direcţiei de existenţă, a unei *parrhesia* epicuriene care implica, mai curînd decît un faţă-în-faţă al magistrului cu discopolul, o comunitate de prieteni avînd încredere în mod liber unul în altul pentru a se îndrepta reciproc.[20] Această problematizare a unei *parrhesia* propriu-zis etice va fi prelungită dincolo de cursul din 1983 în cursurile din 1984, prin reluarea, în amonte, a examinării punerii la încercare a sufletelor la Socrate şi cinici.[21] Dar dacă, de la Socrate pînă la Seneca, obiectivul rămîne acelaşi (a transforma *êthos*-ul celui căruia i ne adresăm), modalitatea nu mai este aceeaşi. *Parrhesia* care face obiectul cursurilor din 1984 nu se mai exercită în interiorul unei relaţii individuale de îndrumare, ci constituie, mai degrabă, o adresare în piaţa publică, luînd forma rostirii ironice, maieutice la Socrate sau pe aceea a mustrării brutale şi grosolane a cinicului. Cu toate acestea, toate aceste forme de *parrhesia* (socratică, cinică, stoică sau epicuireică) rămîn relativ ireductibile la raportul politic.

Or, în 1983, ceea ce, de la Euripide pînă la Platon, studiază Foucault este în primul rînd o *parrhesia* politică, chiar dacă ultimele cursuri, din luna martie, abordează, plecînd de la opoziţia dintre filosofie şi retorică, alte căi.[22] Această *parrhesia* politică are două mari forme istorice: aceea a unei cuvîntări adresate, în Adunare, ansamblului cetăţenilor de către un individ preocupat să obţină triumful propriei concepţii cu privire la interesul general (*parrhesia* democratică); aceea a unei rostiri private pe care filosoful o rezervă sufletului unui principe pentru a-l incita să se conducă bine pe el însuşi şi a-l face să înţeleagă ceea ce linguşitorii îi ascund (*parrhesia* autocratică).

---

19. *Hermeneutica subiectului,* cursul din 10 martie, ora a doua, ed. cit., p. 377–392.

20. *Id.,* cursul din 10 martie, prima oră, p. 370–372.

21. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984,* coord. F. Ewald & A. Fontana, ed. F. Gros, cursurile din februarie şi martie 1984.

22. Cf. *supra,* cursurile din 2 şi din 9 februarie.

Studierea parrhesiei democratice e construită plecînd de la două ansambluri de texte: tragediile lui Euripide şi discursurile lui Pericle "relatate" de Tucidide în *Războiul Peloponesiac*. Mare parte din luna ianuarie va fi consacrată unei analize minuţioase şi aprofundate a tragediei *Ion* de Euripide.[23] Tragedia povesteşte felul în care Ion (strămoşul legendar al poporului ionian), rod ascuns al iubirii dintre Apolo şi Kreusa, află secretul naşterii sale şi poate, în sfîrşit, dat fiind că îşi descoperă o mamă ateniană, să meargă să pună bazele dreptului democratic la Atena. În această piesă, *parrhesia* nu e gîndită nici ca un drept fundamental al cetăţeanului, nici ca o competenţă tehnică proprie conducătorilor politici. Este acea liberă exercitare a cuvîntului folosită într-o rivalitate dintre egali, care va trebui să-l desemneze pe cel mai bun ca să guverneze. Îşi are rădăcinile în acea dimensiune (desemnată provizoriu de către Foucault prin termenul de *dunasteia,* opus celui de *politeia*)[24] a politicii înţeleasă mai degrabă ca "experienţă" decît ca regulă de organizare a mulţimilor: supus interogării e ceea ce angajamentul politic impune în termeni de construire, de către subiect, a unui raport cu sine.

Este vorba, prin urmare, de a citi tragedia euripidiană ca pe momentul întemeierii legendare a spunerii adevărului proprie democraţiei ateniene, prin care un cetăţean îşi angajează rostirea liberă pentru a interveni în treburile cetăţii, în măsura în care această spunere a adevărului este ireductibilă la simplul drept egalitar de a lua cuvîntul *(isêgoria)*. Foucault are, cu toate acestea, grijă să încheie reperînd, prin studierea a două discursuri ale Kreusei, apariţia timidă a două modalităţi parrhesiastice chemate să consolideze şi să se dezvolte una pe cealaltă: discursul de imprecaţie al unui inferior ridicîndu-se în faţa superiorului său pentru a denunţa nedreptatea acestuia, care va deveni luarea curajoasă de cuvînt a filosofului în faţa Principelui; şi mărturisirea unei greşeli către un confesor, care se va regăsi redefinită într-o *parrhesia* creştină ca deschidere transparentă a inimii în faţa directorului de conştiinţă.[25] Prima modalitate va fi studiată pe tot parcursul lunii februarie 1983. Iar în ceea ce o priveşte pe cea de-a doua, abia în 1984 va face ea obiectul unui bilanţ întocmit în urgenţa ultimului curs.[26] În

23. În cursul din 2 februarie, prima oară (cf. *supra*), Foucault studiază ocurenţele termenului *parrhesia* în alte tragedii ale lui Euripide: *Fenicienele, Hipolit, Bacantele* şi *Oreste*. În cursurile ţinute la Berkeley în toamna lui 1983, el va adăuga un text despre *Electra* (cf. M. Foucault, *Fearless Speach,* Los Angeles, Semiotext(e), 2001, p. 33–36).

24. Cf. *supra,* cursul din 2 februarie, prima oară.

25. Cf. *supra,* cursul din 26 ianuarie, ora a doua.

26. Cf. *Le Courage de la vérité, op. cit.,* cursul din 28 martie 1984, ora a doua.

1980, totuşi, Foucault consacrase întregul an analizării constituirii confesiunii creştine plecînd de la ritualurile de penitenţă[27], dar nu fusese vorba de *parrhesia*.

Parrhesia democratică făcea, în *Ion* al lui Euripide, obiectul unei întemeieri legendare. Discursurile lui Pericle, recompuse de către Tucidide, permit, de data aceasta, înţelegerea ei în exercitarea ei concretă. Studierea precisă a acestor discursuri, martori a ceea ce Foucault numeşte "epoca de aur" a parrhesiei democratice, îi permite să construiască diferenţa dintre, pe de o parte, luarea de cuvînt egalitară *(isêgoria)* şi, pe de altă parte, luarea de cuvînt curajoasă şi singulară, care introduce în dezbatere diferenţa unei spuneri a adevărului. Ceea ce îl interesează pe Foucault este tocmai această tensiune dintre o egalitate constituţională şi o inegalitate ţinînd de exercitarea efectivă a puterii democratice. Într-adevăr, inegalitatea introdusă de *parrhesia* (exercitarea unui ascendent), departe de a pune la îndoială fundamentul democratic, se presupune a-i garanta, dimpotrivă, exerciţiul concret. Şi, totuşi, echilibrul este fragil. În orice moment, egalitarismul formal poate să acopere la loc diferenţa introdusă de discursul adevărat al celui care, pentru a-şi apăra propriul punct de vedere cu privire la interesul comun, îşi angajează curajos propriul cuvînt. Atingem, atunci, momentul demagogic, criticat de Isocrate şi de Platon, ca acoperire a parrhesiei de către *isêgoria*. Parrhesiastul este, atunci, respins şi defăimat de o plebe versatilă, pe care demagogii se întrec să o linguşească. *Parrhesia* democratică se alterează şi se transformă: devine dreptul recunoscut public de a spune oricui orice şi oricum.

Parrhesia va renaşte cu adevărat în pozitivitatea ei, dar în alt cadru: acela al confruntării filosofului cu Principele. Pentru studierea acestei noi spuneri a adevărului, Foucault se lansează în cel de-al doilea mare exerciţiu de lectură al anului 1983: după *Ion* al lui Euripide, Scrisoarea a VII-a a lui Platon. Şi de această dată, cadrul strict al unei descrieri istorice a modalităţilor parrhesiei va fi repede depăşit, Foucault sprijinindu-se pe această lectură pentru a determina, plecînd de la o surprinzătoare interpretare a lui Platon, însăşi identitatea întreprinderii filosofice. În 1981 (cursul din 18 martie), Foucault pusese deja problema raportului dintre discursul filosofic şi realitate. Din punct de vedere clasic, spunea el, se consideră că filosofia reflectă, maschează sau raţionalizează realul. Exemplul precis al marilor texte filosofi-

27. Cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979–1980,* coord. F. Ewald & A. Fontana, ed. M. Senellart, Gallimard-Le Seuil, Paris, cursurile din lunile februarie şi martie 1980.

ce din perioada elenistică despre căsătorie permitea, potrivit lui Foucault, reconsiderarea acestui raport: filosofia poate fi, într-adevăr, definită ca o întreprindere de elaborare şi de propunere teoretică a unor postúri subiective susceptibile să stilizeze anumite practici sociale. În 1983, Foucault va pune problema diferită a "realului" filosofiei. Prin acest termen, nu este vorba, pentru el, de vreun referent extra-lingvistic, ci de lucrul cu care trebuie să se confrunte o activitate pentru a-şi proba adevărul. Scrisoarea a VII-a îi permite lui Foucault să definească acest real atunci cînd Platon explică motivele venirii sale în Sicilia. Aflăm, aici, că activitatea filosofică nu trebuie să se limiteze la discurs, ci trebuie să se supună probei practicilor, a conflictelor şi a faptelor. Realul filosofiei va fi aflat tocmai prin această confruntare activă cu puterea. Filosofia îşi află un al doilea real într-o practică continuă a sufletului. Ea nu ar putea fi, într-adevăr, înţeleasă, potrivit aceleiaşi scrisori a VII-a, ca sistem constituit de cunoştinţe *(mathêmata),* ci este o practică de sine, un exerciţiu continuu al sufletului. Foucault regăseşte aici nişte drumuri pe care păşise deja în 1982. Dar el poate, de asemenea, să răspundă în felul acesta celebrelor lecturi ale lui Derrida care denunţau "logocentrismul" lui Platon. Pentru Foucault, într-adevăr, nu există la Platon un refuz platonician al scrierii în numele unui pur *logos,* ci o lucrare tăcută de sine asupra sieşi care descalifică întregul *logos,* fie el scris sau oral. Această critică a marilor teze derridiene se va continua în luna martie cu analiza lui *Phaidros*, cînd Foucault va arăta că, o dată în plus, principala linie de separaţie nu este aceea dintre scris şi oral, ci, pentru a relua termenii manuscrisului, aceea dintre "un mod logografic de a fi al discursului retoric şi un mod auto-ascetic de a fi al discursului filosofic"[28]. În final, examinarea precisă a "sfaturilor" politice detaliate date de Platon prietenilor lui Dion în finalul Scrisorii a VII-a îi permite lui Foucault să reconsidere figura platoniciană a "filosofului-rege". El refuză să vadă în aceasta tema unei legitimităţi prin cunoaştere, ca şi cum ştiinţa filosofică ar putea, prin superioritatea ei speculativă, să informeze acţiunea politică. Ceea ce trebuie să coincidă este mai curînd un mod de a fi, un raport de sine însuşi cu sine: filosoful nu trebuie să obţină recunoaşterea unor pretenţii politice ca urmare a competenţele sale speculative, ci ar fi vorba, mai curînd, de a face în aşa fel ca modul de subiectivare filosofică să funcţioneze în interiorul exerciţiului puterii. Într-o convorbire din aprilie 1983 de la Universitatea Berkeley, Foucault prelungeşte aceste analize refuzînd să compare "teoriile" intelectualilor în funcţie de

28. Manuscrisul cursului din 2 martie 1983.

"practicile lor politice": "cheia atitudinii politice a unui filosof nu trebuie căutată în ideile sale, ca şi cum ar putea fi dedusă din ele, ci în filosofia sa, ca viaţă, în viaţa sa filosofică, în *êthos*-ul său"[29].

Ultimele două şedinţe de la Collège de France fac, deja, semn spre anul 1984. În ele, Foucault studiază pe rînd dialogurile platoniciene *Apărarea lui Socrate, Phaidros* şi *Gorgias*. Analiza *Apărării lui Socrate* va fi reluată în 1984, fiind sprijinită de cea a dialogurilor *Phaidon* şi *Lahes* (ca şi de cea a lui *Criton,* dar în mai mică măsură). Chiar dacă, însă, va relua acelaşi text, perspectiva nu va mai fi aceeaşi: în 1984, Foucault va descrie *parrhesia* socratică ca pe o punere la încercare etică a propriei vieţi şi a vieţii celuilalt printr-un discurs de adevăr. Problema care trebui, atunci, pusă va fi aceea a "adevăratei vieţi".

În 1983 însă, ceea ce-l interesează în primul rînd pe Foucault este să construiască opoziţia dintre filosofie şi retorică în cadrul a ceea ce el numeşte o "ontologie a discursurilor"[30]. Spunerea filosofică a adevărului din *Apărarea lui Socrate,* prin caracterul ei direct şi fără ocolişuri, se opune retoricii judiciare. Prin *Phaidros,* accentul e pus pe implicaţiile unei spuneri complete a adevărului (ale unei iniţieri ontologice autentice, ale unei metafizici a legăturii sufletului cu Fiinţa), care ar denunţa cu anticipaţie imposturile retoricii. *Gorgias,* în sfîrşit, mai clasic, consfinţeşte, pentru Foucault, divorţul dintre o *parrhesia* socratică ca punere la încercare a sufletului (psihagogie) şi, prin Callicles, o artă retorică alimentată de o ambiţie politică.

3. Metode

Analiza textelor greceşti este în continuare minuţioasă şi foarte analitică. Manuscrisul anului 1983 prezintă pe margini pasaje în greacă retraduse, ceea ce demonstrează importanţa şi meticulozitatea acestei munci desfăşurate cît mai aproape de original. Foucault îşi urmează cel mai adesea textul scris atunci cînd îşi rosteşte cursul, improvizînd foarte puţin. Doar manuscrisele ultimelor şedinţe, referitoare la dialogurile *Phaidros* şi mai ales *Gorgias* ale lui Platon, conţin lungi dezvoltări care nu vor fi rostite, din lipsă de timp. Mai mult ca oricînd, în 1983 simţim că Foucault dă seamă de lucrările aflate în curs: uneori tanonează sau bate pasul pe loc, alteori schiţează şi încearcă anumite sinteze. Impresia că participăm la gestaţia unei cercetări e deseori

29. "Politique et étique: une interview", in *Dits et Écrits,* vol. IV, nr. 341, ed. cit., p. 585–586 {"Politică şi etică", trad. de Ciprian Mihali, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum, op. cit.,* p. 444}.

30. Cf. *supra,* cursul din 2 martie, prima oră.

foarte puternică, iar tonul nu este niciodată dogmatic (Foucault multiplică propozițiile incidentale de tipul "eu cred", "s-ar putea spune", "se pare că", "poate" etc.). Această dimensiune de laborator de idei, de baloane de încercare teoretice, de drumuri schițate se împăca, pînă la urmă, destul de greu cu condițiile întîlnite de Foucault la Collège de France: un public foarte numeros şi tăcut, captivat, pregătit să întîmpine un discurs magistral într-o reculegere şi cu o admirație fără fisuri. Niciun schimb, nicio discuție. De foarte multe ori, Foucault se plînge de această ambianță şi de atitudinea pe care ea i-o impune. Aşa cum spune el însuşi, e condamnat la "teatru", să joace rolul marelui profesor care oficiază singur din înaltul catedrei sale. În mai multe rînduri, el îşi exprimă regretul şi dă glas voinței de a se întîlni cu profesori sau cu studenți care lucrează pe subiecte apropiate, pentru a putea face schimb de perspective. Organizează întîlniri, rezervă săli pentru a încerca să reconstruiască un mic grup de lucru. Şi în 1984 această nostalgie a muncii în grup se va face simțită.

Foucault explicitează puținele surse critice de care a putut, ici şi acolo, să se folosească pentru a problematiza *parrhesia:* citează cartea lui Scarpat[31] şi mai ales articolele din marile enciclopedii şi din dicționare de teologie.[32] Foucault nu va căuta, totuşi, niciodată în această literatură secundară teze sau cadre interpretative, ci doar referințe, asupra cărora lucrează foarte repede în textul original, resituîndu-le în cadrul unei problematizări proprii. Comentariile la Euripide, Tucidide şi Platon sînt, astfel, în întregime originale. Modul de a proceda e acelaşi ca în 1982: comentarii de text extrem de precise, cu o mare atenție arătată textului grecesc (în mai multe rînduri, el corectează traducerea existentă), dublate de puncte de vedere bruşte, neaşteptate, de la foarte mare înălțime, cu o perspectivă extrem de largă. Foucault ne obişnuise însă deja cu acest contrast apăsat între nişte analize minuțioase a cîtorva rînduri în greacă, urmate brusc de o lărgire, de o deschidere asupra unei istorii seculare a subiectivității. Aşa cum spune el în a doua oră a cursului din 19 ianuarie: "Că partea esențială, că partea fundamentală a istoriei trece prin firul mărunt şi subțire al evenimentelor este, cred eu, un lucru [la care] fie trebuie să ne hotărîm, fie [pe care trebuie], mai curînd, să-l înfruntăm cu curaj. Istoria, şi încă partea esențială a istoriei, trece prin urechile unui ac". În mare, metoda

31. G. Scarpat, *Parrhesia. Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino,* Brescia, Paideia Editrice, 1964.

32. De exemplu: H. Schlier, "Parrhesia, parrhesiazomai", *in* G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörter zum Neuen Testament,* Kohlhammer Verlasg, Stuttgart, 1949–1979.

rămîne aceea de care el se folosise în anul anterior în legătură cu preocuparea de sine: pornindu-se de la o noțiune (în cazul de față, *parrhesia*), sînt reperate texte-cheie, sînt descrise strategiile de utilizare, sînt desenate linii de evoluție sau de ruptură.

Examinarea tragediei *Ion* a lui Euripide prezintă, cu toate acestea, niște particularități remarcabile: Foucault desfășoară aici o analiză structurală a operei care depășește cu mult cadrul prim de studiu (noțiunea de *parrhesia*). El apelează, atunci, din nou la o serie de grile de lectură elaborate inițial cu ocazia lecturii tragediei *Oedip rege* a lui Sofocle (tragedie comentată de mai multe ori: în 1971, 1972, 1973, 1980 și 1981)[33]. Progresia dramatică este descrisă ca o serie de articulări ale unor bucăți de adevăr ajustîndu-se două cîte două (structură de *sumbolon*). Iar scena tragică însăși este înțeleasă ca locul de înfruntare a unor regimuri de veridicțiune[34] concurente (discursul de adevăr al zeilor, acela al oamenilor etc.), de apariție a unor noi structuri de veridicțiune (mărturisirea judiciară în *Oedip,* imprecația și mărturisirea în *Ion*) și, în sfîrșit, de descalificare (cunoașterea tiranică în *Oedip*) sau de legitimare (discursul democratic de adevăr în *Ion*) a unei rostiri politice. Pe de altă parte, Foucault îl urmează explicit pe Dumézil în studierea figurii lui Apolo, zeu al vocii, zeu al aurului și zeu al fecundității. Și în 1984, în legătură, de data aceasta, cu *Phaidon,* Foucault va continua să se folosească, în cursurile sale, de studiile lui Dumézil.[35]

---

33. Foucault propune un studiu asupra tragediei în 1971 la Collège de France (*Leçons sur la volonté de savoir, suivi de Le Savoir d'Oedipe, Cours au Collège de France. 1970–1971,* coord. F. Ewald & A. Fontana, ed. D. Defert, Gallimard-Le Seuil, Paris, 2011), în 1972 în Statele Unite (seminarul de la universitatea din Buffalo despre "Voința de adevăr în Grecia antică" {*La volonté de vérité dans la Grèce ancienne*} cuprinzînd o analiză a tragediei lui Sofocle și conferința despre "Știința lui Oedip" {*Le savoir d'Oedipe*} ținută la universitatea Cornell), în 1973 (primul dintre cursurile ținute în luna mai la Rio de Janeiro despre "La Vérité et les formes juridiques" {"Adevărul și formele juridice", trad. de C. Mihali, *in* M. Foucault, *Ce este un autor? Studii și conferințe,* Cluj, Idea, 2004}), în 1980 (*Du Gouvernement des vivants,* op. cit,, cursurile din 16 și 23 ianuarie) și 1981 (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981,* Fabienne Brion & Bernard E. Harcourt, eds., University of Chicago, Press-Presses Universitaires de Louvain, 2012, primul curs).

34. Trebuie notat aici că, mai larg, în primul curs ținut de Foucault, în 1970, la Collège de France, practicile judiciare sînt cele care apar ca matrici ale veridicțiunii.

35. Interpretarea ultimelor cuvinte ale lui Socrate ("Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați" {trad. de P. Creția} in *Phaidon,* 118a) plecînd de la *Moyne noir en gri dedans Varennes* a lui G. Dumézil (Paris, Gallimard. 1984).

4. Mize

Cursul din 1983 este deosebit de preţios mai cu seamă prin prisma faptului că studiile din cuprinsul lui n-au prilejuit nicio publicaţie în timpul vieţii lui Foucault (cele şase cursuri ţinute la Berkeley în octombrie 1983, publicate fără autorizaţie după moartea sa, intersectează extrem de succint ceea ce îşi aflase deplina dezvoltare între ianuarie şi martie)[36]. Deja cursul din 1982 de la Collège de France *(Hermeneutica subiectului)* permisese demonstrarea faptului că problematizarea antică a sexualităţii nu trebuie să constituie decît un capitol dintr-o mare istorie a practicilor prin care un subiect se constituie în şi pornind de la raport determinat cu adevărul (tehnicile de sine). Cursul din 1983 ne arată, în schimb, faptul că această studiere istorică a practicilor de subiectivare etică nu-l deturnează absolut deloc pe Foucault de la politic.[37] În centrul cursului aflăm, într-adevăr, afirmarea existenţei unui raport esenţial şi structurant între filosofie şi politică. Dar această relaţie este gîndită într-un mod absolut original. Clasic, acest raport îmbrăca, într-adevăr, forma "filosofiei politice": fie descrierea unei cetăţi ideale, guvernată de un ansamblu de legi perfecte (problema celui mai regim), fie întemeierea pe raţiune, deducerea metafizică sau, mai modest, analiza conceptuală a raportului politic. Am spus deja cît de aparte l-a făcut lectura Scrisorii a VII-a pe Foucault să reevalueze această relaţie. Într-adevăr, în politică, filosofia şi-ar întîlni propriul "real": ea nu poate să-şi probeze propriul adevăr decît confruntîndu-se cu aceasta. Ceea ce înseamnă că datoria filosofiei nu este să enunţe adevărul politicii, ci să se confrunte cu politica pentru a-şi proba *propriul* adevăr.

A-şi întîlni propriul "real" va însemna, pentru filosofie, fie să facă să introducă şi să marcheze, în interiorul unui cîmp politic de altfel autonom, diferenţa propriei rostiri, a propriului discurs (exemplul parrhesiei lui Pericle la Tucidide), fie să informeze "voinţa politică"[38], altfel spus să propună elemente de structurare a unui raport cu sine, a unei raportări la sine capabile să suscite angajamentul, adeziunea sau acţiunea politică.

---

36. M. Foucault, *Fearless Speech,* ed. cit.

37. Prin această recentrare pe studierea gîndirii politice greceşti, cursul din 1983 face ecou primului curs, din 1971 (*Leçons sur la volonté de savoir,* ed. cit.), consacrat practicilor judiciare ale Greciei arhaice, care propunea deja analize ale unor concepte cruciale ale democraţiei ateniene precum cel de *isonomia*.

38. Cursul din 16 februarie, prima oră (ilustrarea o furnizează atunci figura platoniciană a filosofului-sfetnic al Principelui).

Din acest punct de vedere, cursul din 1983 face cu totul altceva decît să pună problema "preocupării de alţii" după ce, cu un an înainte, o va fi pus pe aceea a "preocupării de sine". Este vorba, mai curînd, de a înţelege felul în care discursul politic occidental îşi construieşte o parte fundamentală a identităţii tocmai în acest pliu dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi: ce raport cu sine, ce fel de raportare la sine trebuie să se construiască în cazul celui care vrea să-i conducă pe ceilalţi şi în cazul celor care i se vor supune? Acest pliu se afla în miezul întrebării kantiene cu privire la Lumini, la luminare, aşa cum o înţelesese Foucault.

Mizele politice ale cursului depăşesc cu mult contextul enunţării lor, chiar dacă nu poţi să nu remarci, retrospectiv, existenţa unor coincidenţe între conţinutul dezbaterilor din epocă şi poziţiile teoretice apărate de Foucault cu privire la raportul dintre filosofie şi politică.[39] Dar nu acest context explică poziţiile lui Foucault: mai curînd lectura pe care el o face Anticilor îl ajută să problematizeze un *êthos* politic de care face dovadă în acei ani. Dacă filosofia trebuie, într-adevăr, să-şi găsească realul printr-o raportare la politică, această raportare trebuie să rămînă

39. Începînd din luna mai 1981, stînga se află la putere în Franţa şi F. Mitterrand, în fruntea ţării. Odată cu cotitura liberală a politicii mitterrandiene, există voci care deplîng faptul că "intelectualii de stînga", atît de activi cîndva în materie de contestaţie, sînt atît de lipsiţi, azi, de energie pentru a face propuneri concrete sau a apăra noile reforme. În *Le Monde* din 26 iulie 1983, Max Gallo, care voia, în acel moment, să provoace o dezbatere în jurul acestor rupturi, publică un articol despre "tăcerea intelectualilor" în care, constatînd "reapariţia ideilor de dreapta", regretă că "mare parte" din noua generaţie de intelectuali s-a "«retras» pe Aventin" exact în momentul cînd ar trebui să reflecteze asupra intrării ţării pe drumul unei "modernizări" active. Cîteva zile mai tîrziu, în acelaşi ziar, Philippe Boggio prelungeşte dezbaterea (sub acelaşi titlu: "Tăcerea intelectualilor"), remarcînd: "Nu se grăbeşte nimeni, în zona Collège de France, edituri, CNRS, să-şi aducă contribuţia la edificiul stîngii aflate la putere, mai cu seamă atunci cînd bate vîntul polemicii cu opoziţia". Cum voia să evoce împreună cu ei "relaţiile lor cu statul", el notează că "unii, precum Simone de Beauvoir sau Michel Foucault, au refuzat să participe la această anchetă" (Foucault nu se consideră, într-adevăr, vizat de aceste critici, ca urmare a numeroaselor lui implicări concrete). Aceste articole apar în luna iulie (ar trebui, pentru ca tabloul să fie complet, să citäm răspunsul dat lui M. Gallo de către J.-M. Helvig în *Libération* şi cel al P. Guibert din *Quotidien de Paris* etc.), mult, aşadar, după ce M. Foucault îşi ţinuse cursurile despre *parrhesia* politică la Collège de France. Dar unele dintre aceste cursuri ar putea suna ca un răspuns anticipat dat acestor critici. Foucault n-a încetat, într-adevăr, niciodată să spună că funcţia filosofului nu este de a le spune oamenilor politici ce anume ar trebui să facă. El nu trebuie să legifereze în locul lor şi nici măcar să se prezinte ca o cauţiune intelectuală a acţiunii lor, ca şi cum ar trebui să susţină cu ştiinţa sa întemeierea deciziilor lor.

una de "exterioritate încăpățînată"[40]. Acțiunea desfășurată de către Foucault în Polonia începînd din decembrie 1981 alături de CFDT[41] sau chiar intervențiile în dezbaterile franceze ale epocii (indiferent că e vorba de afacerea irlandezilor de la Vincennes[42], din august 1982, ori de problema Asigurărilor Sociale[43]) pot servi foarte bine drept ilustrare a acestei postúri etice. Acest nou mod de a face politică mai degrabă prin problematizare decît pe bază de dogme şi mizînd mai curînd pe capacitățile etice ale indivizilor decît pe adeziunea lor oarbă la nişte doctrine s-a aflat, de asemenea, la originea, în iulie 1983, aşa-numitei "Academii Tarnier", grup de personalități prietene reunindu-se pentru a reflecta asupra situației politice internaționale.[44]

Dintr-o perspectivă mai generală, acest curs reprezintă o contribuție importantă la marile dezbateri teoretice despre democrație şi, încă şi mai general, despre însăşi ființa politicului. Pornind de la exemplul grec (de la Tucidide pînă la Platon), Foucault expune într-o manieră originală tensiunea inerentă oricărei democrații: pe fondul egalității constituționale, ceea ce face să funcționeze democrația este diferența pe care o introduce spunerea adevărului, aceeaşi egalitate constituind, însă, o amenințare permanentă la adresa acestei spuneri a adevărului. Aşa cum se observă în curs, Foucault nu face parte nici din tabăra detractorilor cinici ai democrației, nici din aceea a adulatorilor ei orbi. El doar o problematizează.

Una dintre dimensiunile cele mai surprinzătoare ale acestui curs se datorează, poate, tocmai felului în care Foucault îşi afirmă, aici, foarte net şi foarte senin, relația sa cu filosofia ca spunere liberă şi curajoasă a adevărului. Putem reconsidera, aici, mişcarea generală a cursului. Foucault plecase de la Kant, de la o nouă definiție dată filosofiei moderne: este modernă acea filosofie care acceptă să gîndească plecînd nu de la o reflecție cu privire la propria istorie, ci de la o convocare din partea prezentului. Ce se poate spune despre acest azi care ne convoacă să gîndim? Această interogare cu privire la ce anume, din prezent, trebuie să fie gîndit, în măsura în care, tocmai, ne convoacă să gîndim şi în care această convocare face parte dintr-un proces la care

40. Cf. *supra,* cursul din 9 martie, prima oră.

41. Cf. asupra acestui punct D. Defert, "Chronologie", ed. cit., p. 60.

42. Cf. asupra acestui punct "Le Terrorisme ici et là", in *Dits et Écrits,* vol. IV, nr. 316, ed. cit., p. 318–319.

43. Cf. asupra acestui punct "Un système fini face à une demande infinie", *id.,* br. 325, p. 367–383.

44. Cf. asupra acestui punct D. Defert, "Chronologie", ed. cit., p. 62.

gînditorul ia parte şi pe care îl împlineşte, această interogare fusese definită de către Foucault ca punctul de deschidere al unei filosofii propriu-zis moderne, în tradiţia căreia voia să se înscrie el însuşi.

Studierea parrhesiei antice îl conduce pe Foucault la descrierea răbdătoare a unei spuneri filosofice a adevărului, a unei rostiri vii care combină interpelarea curajoasă a puterii şi provocarea etică, de la Pericle pînă la Platon. La sfîrşitul parcursului[45], el constată că proprie filosofiei moderne, de la, de data aceasta, *cogito*-ul cartezian care respinge autorităţile din sfera cunoaşterii pînă la acel *"Sapere aude"* kantian, este tocmai o reactivare a acestei structuri parrhesiastice. Această punte pentru prima dată aruncată între filosofia antică şi filosofia modernă poate, în sfîrşit, să deschidă, la Foucault, spre o determinare meta-istorică a activităţii filosofice: tocmai faptul de a exercita o rostire curajoasă şi liberă introduce în jocul politic diferenţa şi tăişul unei spuneri a adevărului, care urmăreşte să neliniştească şi să transforme modul de a fi al subiecţilor.

Îi mulţumesc lui Daniel Defert pentru constanta sa generozitate şi lui Jorge Davila pentru noblețea sa sufletească.

45. Este vorba de prima oră a cursului din 9 martie.

INDEX DE NUME

ACHAIOS, strămoşul aheilor: 84, 92, 147; v. Euripide
AGAMEMNON: 163; (dinastia lui -): 165; v. Euripide, *Orestes*
ALCIBIADE, [~450–404 î.e.n.], *Alcibiade:* 54, 223–225, 240, 241, 266; v. Platon
ALEXANDROS-PÂRIS, *Alexandros*: 86–87; v. Euripide
ALTMANN, Alexander: 21
APOLO {Apollo, Apollon}, fiul lui Lètô: 84, 86, 87, 89, 91–95, 97, 99–100, 112, 113, 115, 116, 118, 121–127, 130, 133, 134, 137, 140–144, 145–148, 152, 153, 376, 381; v. Dumézil, Euripide, *Ion*
APOLLONIOS DIN TYANA [m. ~212 e.n.]: 340
ARISTIP [435–356 î.e.n]: 335, 338; v. Diogenes Laertios
ARISTOMAH {Aristomaca}: 59; v. Dionysios, Dion din Siracuza, Platon, Plutarh
ARISTOTEL{ES}: 7, 66, 83, 103, 280
ATHENA {zeiţa}: 95, 96, 147, 153; v. Euripide
AUGUSTUS [Caius Iulius Caesar Octavianus Augustus, 63 î.e.n. – 14 e.n.], împărat roman: 36, 259, 290; v. Dio Cassius
AUSTIN, John Langshaw: 69, 346, 374

BOUREL, Dominique: 21, 22

CALLICLES: 356–357, 359–360, 363–366, 369–370, 379
CHARMIDES: 214; v. Platon
CLEOFONTE {Cleophon}: 166, 181; v. Euripide, *Orestes*
CLEON [sec. V î.e.n.]: 101, 110
CLITEMNESTRA: 163, 168; v. Euripide
CREON, tiran al Tebei: 62, 117; v. Sofocle
CRITIAS [~450–403 î.e.n.]: 214; v. Platon
CYRUS AL II-LEA CEL MARE 559–529 î.e.n.: 199, 200, 265, 266, 299; v. Platon *[Legile],* Xenofon *[Ciropedia]*

DEFERT, Daniel: 5, 9, 15, 90, 374, 381, 384, 385
DEMOSTENE [384–322 î.e.n.]: 57, 179
DIO CASSIUS [Cassius Dio Cocceianus, ~155–235 î.e.n.]: 259, 290
DIONYSIOS CEL BĂTRÎN [~430–367 î.e.n.], tiran al Siracuzei: 59, 213, 217, 261, 263, 267, 268, 276
DIONYSIOS CEL TÎNĂR [~367–344 î.e.n.], tiran al Siracuzei: 59-61, 63–67, 70, 73, 75, 189–192, 213, 217–218, 221–222, 224, 225, 235–236, 243–245, 248, 253, 257–258, 260–273, 276, 279, 286, 289, 291, 292, 338, 374; v. Dion, Platon, Plutarh
DERRIDA, Jacques: 354, 378
DESCARTES, René: 24, 25, 342, 345, 346
DIOGENES LAERTIOS, [sec. III, î.e.n.]: 286, 291–292, 338–339
DIOGENE CINICUL [~404–323 î.e.n.]: 286–287, 291–292; v. Diogenes Laertios, Epictet
DIOMEDE {Diomedes, Diomed}: 164–166; v. Euripide, *Orestes*
DION CHRISOSTOMOS [30–117 e.n.]: 290
DION DIN SIRACUZA [~408–354 î.e.n.], *Dion:* 59–68, 70, 73, 78, 81, 189–192, 207, 213, 217–219, 221–223, 256, 257–258, 260–261, 268–269, 270–271, 272–273, 276, 278–279, 289, 340, 378; v. Dionysios cel Tînăr, Platon, Plutarh
DOROS, strămoşul dorienilor: 84, 92, 147; v. Euripide
DOROTEI DIN GAZA: 57
DUMÉZIL, Georges: 115, 124–127, 130, 381

EGIST {Aigisthos}, 161, 164–165; v. Euripide, *Orestes*
ELECTRA {Elektra}, *Elektra:*164, 376; v. Euripide, Sofocle

Epictet [~50–130 î.e.n.]: 319–320, 341–344
Erechtheus, rege legendar al Atenei, *Erechtheus:* 85–86, 92, 100, 102, 107, 112–113, 119; (dinastia lui –): 145, 151, 166; v. Euripide
Eteocle(s) {Eteokles} / Polinice {Polinike, Polyneikes}, dinastia oedipiană: 160, 178; v. Euripide *[Fenicienele]*
Euphraios: 208; v. Platon [Scr. V]
Euripide [480–406 î.e.n.]: 57, 79–80, 81–82, 84–86, 87, 88, 89, 92, 97, 102–105, 110–111, 116, 120, 124, 126, 127, 133, 137, 141, 147, 149, 153–156, 160–161, 165, 168, 172, 175, 179, 191, 216, 297–299, 317, 335, 337, 375–377, 380–381
Ewald, François: 5, 6, 9, 14, 18, 90, 371, 372, 375, 377, 381

Fichte, Johann Gottlieb: 28
Filostrat [~175–249 e.n.]: 339, 340
Fontana, Alessandro: 6, 9, 18, 90, 371, 372, 375, 377, 381
Friedrich al II-lea al Prusiei [1712–1786]: 48–49; v. Kant

Galenus [Claudius Galeanus, 131–201 î.e.n.]: 53–55, 375
Galilei [Galileo Galilei, 1564–1642]: 64, 71
Gantz, Timothy: 89
Gelon [~530–478], tiran al cetății Gela, apoi al Siracuzei: 60–61, 63, 65, 73
Gigante, Marcello: 56
Gleim, Johann Wilhelm: 22
Grégoire, Henri: 82, 84, 85, 103

Hecuba, soția lui Priam: 87; v. Euripide
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 34, 45, 342
Heraclit din Efes [550–480 î.e.n.]: 87, 94
Herder, Johann Gottfried von: 20; v. Kant
Hermes: 85–86, 92–93; v. Euripide
Herodot [484–420 î.e.n.]: 82–83; v. Euripide
Hipolit {Hippolytos}, *Hipolit {Hippolytos}:* 81, 140–141, 161, 376; v. Euripide
Homer: 164 [cf. *Iliada*]
Hyppolite, Jean: 14

Ioan Gură de Aur [~344–407 î.e.n.]: 57
Iocasta: 160; v. Euripide *[Fenicienele]*
Ion, erou mitic, strămoș eponim al ionienilor, *Ion:* 79, 81–105, 107–113, 115–119, 126, 129, 131, 133–134, 137–138, 140–148, 149, 151–158, 160–161, 166, 169, 180, 191, 297–298, 301, 317, 337, 347, 376, 377, 381; v. Aristotel, Euripide; v. și: Sofocle *[Oedip rege]*
Isocrate [436–338 î.e.n.]: 57, 179–180, 189–190, 192, 216, 299, 301, 310, 314, 377

Joly, Robert: 330

Kant, Immanuel: 19–50, 292, 342, 346, 372–373, 383–384
Kreusa {Creuse}, fiica lui Erechtheus: 84–87, 92–95, 97–101, 107, 112–114, 116, 118–123, 126, 130–131, 133–135, 137, 139, 140, 142–148, 153, 163, 376; v. Euripide, Sofocle

Lagrange, Jacques: 5, 7, 14, 371
Laios: 89–91; v. Sofocle *[Oedip rege]*
Las Cases, Emmanuel de: 259
Lefort, Claude: 159
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 25
Leon Salamineanul: 315, 318; v. Platon *[Apărarea lui Socrate]*
Lessing, Gotthold Ephraim: 22
Leto: 123–124, 128–131, 132–134; v. Dumézil
Levinas, Emmanuel: 22
Loxias: 146; v. Euripide, *Ion*
Lucian din Samosata [~125–192 e.n.]: 57, 304–307
Lysias: 313, 325–327, 333; v. Platon *[Phaidros]*

Machiavelli [Niccolo Machiavelli, 1469–1527]: 259
Marcus [Marcus Aurelius Antoninus, 121–180 e.n.]: 57, 295–296
Maximos din Tyr [sec. II î.e.n.]: 57

Mecena [Caius Cilinius Maecenas, ~69–8 î.e.n.]: 259, 290; v. Dio Cassius
Mendelssohn, Moses: 21–23, 25, 33, 372
Musonius Rufus [sec. I e.n.]: 340

Nicias [~470–413 î.e.n.]: 85, 110, 310; v. Tucidide
Nicocles [m. ~353 î.e.n.]: 299; v. Isocrate
Nietzsche, Friedrich: 7, 34, 74, 364, 365

Oedip, *Oedip:* 62, 70, 89–91, 96, 97, 99, 112, 115, 117–119, 142, 152, 160, 356, 381; v. Sofocle *[Oedip rege, Oedip la Colonos];* v. şi: *Ion,* Laios
Oreste{s}, *Orestes:* 163–165, 168, 172, 179, 376; v. Euripide, Sofocle

Pelli, Moshe: 21
Pentheus: 162–163; v. Euripide *[Bacantele]*
Perdiccas al II-lea, rege al Macedoniei [450–413 î.e.n.]: 208–209, 211–212, 232; v. Platon [Scr. V]
Pericle{s} [~495–429 î.e.n.]: 103, 110, 168, 172–178, 181, 188, 190, 224, 259–260, 297–299, 301, 335–337, 346–347, 349, 354, 370, 376, 377, 382, 385; v. Tucidide *[Războiul Peloponesiac]*
Philippson, Robert: 56
Philodemus [~110–28 î.e.n.]: 55–57, 341
Phoibos: 97, 122, 124, 125, 146, 147; v. Apolo, Dumézil, Euripide
Platon: 36, 51, 54, 56, 59–68, 73, 75, 81, 87, 135, 150, 189, 191–196, 198–200, 202–219, 221–227, 229–235, 237–239, 243–296, 299–301, 308, 310–314, 317, 319, 321, 323–326, 328, 330, 331, 335–336, 338–339, 348–352, 355–356, 358, 364, 374–375, 377–380, 384–385
Plutarh [~50–125 e.n.]: 57, 59, 61–64, 70, 72, 75, 78, 81, 189–192, 208, 213, 290, 300, 327, 363, 374
Pollis: 60; v. Plutarh
Polibiu {Polybios} [~200–120 î.e.n.], 57, 79, 155, 157, 186
Popper, Karl: 255

Priam, rege mitic al Troiei: 87; v. Euripide
Pitia {Pythia}: 86, 145; v. Euripide, *Ion*

Quintilianus [Marcus Fabius Quintilianus ~30–100 e.n.]: 57, 64

Richelieu, Armand Jean du Plessis de: 259

Scarpat, Giuseppe: 56, 380
Schlier, Heinrich: 136, 380
Scholem, Gershom G.: 21
Searle, John Rogers: 69, 374
Seneca [Lucius Annaeus Seneca, ~60–39 î.e.n.]: 57, 340, 375
Socrate: 214–215, 221, 223–225, 235, 237, 240, 244–245, 278, 286, 300, 308–312, 314–316, 318–331, 333, 336–338, 344, 347, 349, 352, 355–360, 362–363, 365–366, 369–370, 375, 379, 381; v. *Alcibiade,* Callicles, Lysias, Platon, *[Apărarea lui Socrate], [Phaidros]*
Sofocle [~496–406 î.e.n.]: 62, 84, 88–91, 117, 119, 381

Talthybios: 164–166; v. Euripide, *Orestes;* Homer
Theramenes [450–404 î.e.n.]: 168
Theseus: 105
Tucidide {Thucydides} [~460–395]: 172–173, 175–176, 187–178, 190, 192, 259–260, 285, 289–290, 297–299, 335, 337, 347, 376, 380, 382, 384; v. Pericle, *[Războiul Peloponesiac]*

Vico, Giambattista/Giovanni Battista: 36

Weber, Max: 34

Xenofon [430–335 î.e.n.]:105, 200, 266, 299, 301; Pseudo-Xenofon: 105
Xuthos: 83, 84, 86, 89, 91–94, 97–103, 107–108, 111–113, 115–123, 134, 142–144, 146–148, 152–153; v. Kreusa, Euripide, *Ion*

CUPRINS

AVERTISMENT
François Ewald şi Alessandro Fontana 5

CURSUL DIN 5 IANUARIE 1983 – Prima oră 13

Observaţii privitoare la metodă. – Analiză a textului lui Kant intitulat "Ce sînt Luminile?" – Condiţii de publicare: revistele. – Întîlnire între Aufklärung *creştină şi* Haskala *iudaică: libertatea de conştiinţă. – Filosofie şi actualitate. – Problema Revoluţiei. – Cele două posterităţi critice.*

CURSUL DIN 5 IANUARIE 1983 – Ora a doua 35

Ideea de minorat: nici neputinţă naturală, nici privare autoritară de drepturi. – Ieşirea din starea de minorat şi exercitarea activităţii critice. – Umbra celor trei Critici. *– Dificultatea emancipării: lene şi laşitate; eşecul anunţat al eliberatorilor. – Resorturile stării de minorat: suprapunerea supunere/lipsă a raţionamentului; confuzia uz privat/uz public al raţiunii. – Inflexiunile problematice ale finalului textului lui Kant.*

CURSUL DIN 12 IANUARIE 1983 – Prima oră 51

Rapeluri privitoare la metodă. – Determinarea subiectului de studiu al anului. – Parrhesia *şi cultura sinelui. –* Tratatul despre pasiuni *al lui Galenus. –* Parrhesia*: dificultatea circumscrierii noţiunii; repere bibliografice. – O noţiune durabilă, plurală, ambiguă. – Platon faţă în faţă cu tiranul Siracuzei: o scenă exemplară de* parrhesia. *– Ecoul lui* Oedip. *–* Parrhesia versus *demonstraţie/învăţătură/discuţie. – Elementul riscului.*

CURSUL DIN 12 IANUARIE 1983 – Ora a doua 69

Puncte de ireductibilitate ale enunţului parrhesiastic la enunţul performativ: deschiderea unui risc nedeterminat / exprimarea publică a unei convingeri personale / punerea în joc a unui liber curaj. – Pragmatica sau dramatica discursului. – Utilizarea clasică a noţiunii de parrhesia*: democraţie (Polibiu) şi cetăţenie (Euripide).*

CURSUL DIN 19 IANUARIE 1983 – Prima oră 81

Personajul lui Ion în mitologia şi istoria Atenei. – Contextul politic al tragediei lui Euripide: Pacea de la Nicias. – Povestea naşterii lui Ion. – Schema alethurgică a tragediei. – Implicarea celor trei moduri de spunere a adevărului: oracolul / mărturisirea / discursul politic. – Comparaţie structurală între Ion *şi* Oedip rege. *– Aventurile spunerii adevărului în* Ion*: dubla jumătate de minciună.*

CURSUL DIN 19 IANUARIE 1983 – Ora a doua 101

Ion: Nimeni, fiul Nimănui. – Trei categorii de cetăţeni. – Urmările unei intruziuni politice a lui Ion: duşmănii private şi tiranie publică. – În căutarea unei mame. – Parrhesia*, ireductibilă la exercitarea efectivă a puterii şi la condiţia statutară a cetăţeanului. – Jocul agonistic al spunerii adevărului: liber şi riscant. – Contextul istoric: controversa Cleon/Nicias. – Minia Kreusei.*

CURSUL DIN 26 IANUARIE 1983 – Prima oră 115

Continuarea şi încheierea comparaţiei Ion/Oedip*: adevărul nu apare printr-o anchetă, ci din ciocnirea pasiunilor. – Domnia iluziilor şi a pasiunii. – Strigătul de mărturisire şi de acuzare. – Analizele lui G. Dumézil despre Apolo. – Reluarea categoriilor dumeziliene aplicate la* Ion. *– Modularea tragică a temei vocii. – Modularea tragică a temei aurului.*

CURSUL DIN 26 IANUARIE 1983 – Ora a doua 133

Modularea tragică a temei fecundităţii. – Perrêsia *ca imprecaţie: denunţarea publică de către cel slab a nedreptăţii comise de cel puternic. – Cea de-a doua mărturisire a Kreusei: vocea confesiunii. – Ultimele peripeţii: de la proiectul uciderii la apariţia Athenei.*

CURSUL DIN 2 FEBRUARIE 1983 – Prima oră 149

Rememorarea textului lui Polibiu. – Revenire la Ion*: veridicţiuni divine şi veridicţiuni umane. – Cele trei forme de* parrhesia*: politico-statutară; judiciară; morală. –* Parrhesia *politică: legătura ei cu democraţia; ancorarea ei într-o structură agonistică. – Reîntoarcere la textul lui Polibiu: raportul* isêgoria/parrhesia. – Politeia *şi* dunasteia*: politica înţeleasă ca experienţă. –* Parrhesia *la Euripide:* Fenicienele, Hipolit Hippolytos, Bacantele Bakchantele, Oreste Orestes. *– Procesul lui Oreste.*

CURSUL DIN 2 FEBRUARIE 1983 – Ora a doua 171

Dreptunghiul parrhesiei: condiție formală / condiție de fapt / condiție de adevăr / condiție morală. – Exemplu de funcționare corectă a parrhesiei democratice la Tucidide: trei discursuri ale lui Pericle. – Parrhesia *rea la Isocrate.*

CURSUL DIN 9 FEBRUARIE 1983 – Prima oră 185

Parrhesia*: uz curent; uz politic. – Reamintirea celor trei scene exemplare: Tucidide; Isocrate; Plutah. – Linii de evoluție ale parrhesiei. – Cele patru mari probleme ale filosofiei politice antice: cetatea ideală; meritele împărțite ale democrației și ale autocrației; adresarea către sufletul Principelui; raportul filosofie/retorică. – Studiere a trei pasaje din Platon.*

CURSUL DIN 9 FEBRUARIE 1983 – Ora a doua 207

Scrisorile *lui Platon: situația lor. - Studierea Scrisorii a V-a:* phônê *a constituțiilor; motivele unei neangajări. – Studierea Scrisorii a VII-a. – Istoria lui Dion. – Autobiografia politică a lui Platon. – Călătoria în Sicilia. – De ce acceptă Platon:* kairos; philia; ergon.

CURSUL DIN 16 FEBRUARIE 1983 – Prima oră 221

Ergon*-ul filosofic. – Comparație cu* Alcibiade. *- Realul filosofiei: adresarea cu jarjoasă către putere. – Prima condiție de realitate: ascultarea, primul cerc. – Opera lucrarea filosofică: alegere; parcurgerea unui drum; aplicare și sîrguință. – Realul filosofiei ca lucrare de sine asupra sieși (al doilea cerc).*

CURSUL DIN 16 FEBRUARIE 1983 – Ora a doua 243

Eșecul lui Dionysios. – Refuzul platonician al scrierii. – Mathêmata *versus* sunousia. *– Filosofia ca practică a sufletului. – Digresiunea filosofică din Scrisoarea a VII-a: cele cinci elemente ale cunoașterii. – Al treilea cerc: cercul cunoașterii. – Filosoful și legiuitorul. – Observații finale asupra interpretărilor contemporane cu Platon.*

CURSUL DIN 23 FEBRUARIE 1983 – Prima oră 257

Ciudata fadoare a sfaturilor politice ale lui Platon. – Sfaturile către Dionysios. – Diagnosticul, exercițiul de persuasiune, propunerea unui regim. – Sfaturile către prietenii lui Dion. – Studierea Scrisorii a VIII-a. – Parrhesia *aflată la rădăcina sfatului politic.*

CURSUL DIN 23 FEBRUARIE 1983 – Ora a doua 285

Filosofie și politică: raport necesar, dar coincidență imposibilă. – Jocul cinic și jocul platonician al raportării la politică. – Noua conjunctură istorică. a gîndi, dincolo de cetate, o nouă unitate politică. – De la piața publică la sufletul Principelui. – Tema platoniciană a filosofului-rege.

CURSUL DIN 2 MARTIE 1983 – Prima oră 297

Serie de rapeluri cu privire la parrhesia *politică. – Puncte de evoluție ale parrhesiei politice. – Marile probleme ale filosofiei antice. – Studierea unui text al lui Lucian din Samosata. – Ontologia discursurilor de veridicțiune. – Rostirea socratică în* Apărarea lui Socrate. *– Paradoxul neangajării politice a lui Socrate.*

CURSUL DIN 2 MARTIE 1983 – Ora a doua 321

Încheierea studierii dialogului Apărarea lui Socrate*: opoziția* parrhesia*/retorică. - Studierea dialogului* Phaidros*: planul general al dialogului. – Condițiile unui bun* logos. *Adevărul ca funcție permanentă a discursului. – Dialectică și psihagogie.* - Parrhesia *filosofică.*

CURSUL DIN 9 MARTIE 1983 – Prima oră 335

Bascularea istorică a parrhesiei: de la jocul politic la jocul filosofic. – Filosofia înțeleasă ca practicare a parrhesiei: exemplul lui Aristip. – Viața filosofică înțeleasă ca manifestare a adevărului. – Interpelarea permanentă a puterii. – Interpelarea fiecăruia în parte. – Portretul cinicului la Epictet. – Pericle și Socrate. – Filosofia modernă și curajul adevărului.

CURSUL DIN 9 MARTIE 1983 – Ora a doua 351

Studierea dialogului Gorgias. *– Obligația mărturisirii la Platon: contextul lichidării retoricii. – Cele trei calități ale lui Callicles:* epistemê, parrhesia, eunoia. *– Joc agonistic contra sistem egalitar. – Discursul socratic:* basanos *și* homologia.

SITUAȚIA CURSULUI
Frédéric Gros 371

INDEX DE NUME 387

Cursurile ținute de Michel Foucault la Collège de France

Voința de a cunoaște
(1970–1971)
[București, Univers, 2004]

Teorii și instituții penale
(1971–1972)

Societatea punitivă
(1972–1973)

Puterea psihiatrică
(1973–1974)
[Cluj, Idea Design & Print, 2006]

Anormalii
(1974–1975)
[București, Univers, 2002]

"Trebuie să apărăm societatea"
(1975–1976)
[București, Univers, 2000,
Idea Design & Print, 2009]

Securitate, teritoriu, populație
(1977–1978)
[Cluj, Idea Design & Print, 2009]

Nașterea biopoliticii
(1978–1979)
[Cluj, Idea Design & Print, 2007]

Despre guvernarea celor vii
(1979–1980)

Subiectivitate și Adevăr
(1980–1981)

Hermeneutica subiectului
(1981–1982)
[Iași, Polirom, 2004]

Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți
(1982–1983)

Guvernarea de sine și a celorlalți: curajul adevărului
(1983–1984)
[Cluj, Idea Design & Print, 2013]

Foucault, cel care, într-o zi, s-a proclamat în mod provocator un "optimist fericit", a fost un om în pericol și care, fără să se laude cu asta, a avut un simț ascuțit al primejdiilor la care sîntem expuși, interogîndu-se pentru a afla cine sînt cei ce ne amenință și cine sînt cei cu care putem temporiza. De aici importanța pentru el a noțiunii de strategie și de aici jonglarea cu ideea că ar fi putut, dacă hazardul ar fi hotărît altfel, să devină un personaj de stat (un consilier politic), dar și un scriitor... un pur filosof ori un muncitor necalificat, deci un fitece sau un fitecine.

În orice caz, un om în mers, singuratic, tainic și care, din cauza asta, neîncrezător în toate prestigiile interiorității, refuză capcanele subiectivității, căutînd unde și cum este cu putință un discurs de suprafață, scînteietor, dar fără miraje, deloc străin, cum au putut crede unii, cercetării adevărului, ci lăsînd să se vadă (după mulți alții) primejdiile acestei cercetări, precum și relațiile sale ambigue cu diversele dispozitive ale puterii.

Maurice Blanchot

45 lei
ISBN 606826519-3
9 786068 265193